

Los Mayas de Quintana Roo

Investigaciones antropológicas recientes

Ueli Hostettler

EDITOR

Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern, Nr. 14

Bern

1996

Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

**Wolfgang Marschall
Corina Salis Gross
Jürg Schneider**

**Institut für Ethnologie
Länggassstr. 49 A, CH-3000 Bern 9, Switzerland
Fax + 41-31-6314212
E-mail: girardin@ethno.unibe.ch**

ISBN 3-906465-15-2

© 1996 Die Autoren und Institut für Ethnologie der Universität Bern

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB14_Hos.pdf

This is the electronic edition of Ueli Hostettler (editor), "Los mayas de Quintana Roo: Investigaciones antropológicas recientes ", Arbeitsblatt Nr. 14, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 1996

ISBN: 3-906465-15-2

Electronically published August 23, 2001

© Ueli Hostettler, die Autoren und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@ethno.unibe.ch

Indice

	Prefacio	
	<i>Ueli Hostettler</i>	5
1 /	“Yan difereensia waye’ yéetel máaya yukatáan” (un estudio dialectal)	
	<i>Barbara Pfeiler</i>	7
2 /	The Voices of Prophecies: Expressions and Visions of Time in Yucatec Maya	
	<i>Valentina Vapnarsky</i>	13
3 /	Diálogos y metáforas en los consejos históricos orales de los “Santa Cruz Maya” de Quintana Roo	
	<i>Allan Burns</i>	41
4 /	“Hablando del cambio”: testimonios de la tradición oral maya del centro de Quintana Roo	
	<i>Ueli Hostettler</i>	47
5 /	La organización social y espacial de ciudades mayas: aportaciones de la antropología social	
	<i>Denise F. Brown</i>	55
6 /	Gardens of Chunhuhub	
	<i>E. N. Anderson</i>	63
7 /	Mayas e ingleses, intercambio económico al final de la Guerra de Castas 1880-1910	
	<i>Martha Herminia Villalobos González</i>	77
8 /	Economía y política entre los mayas Icaichés de Quintana Roo, 1893-1980	
	<i>Gabriel Aarón Macías Zapata</i>	83

Colaboradores

E. N. Anderson

Department of Anthropology, University of California, Riverside, CA 92521, USA
E-mail: GENE@ucr.ac1.ucr.edu

Denise Brown

Universidad Iberoamericana, Posgrado en Antropología Social, Depto. de Ciencias Sociales y Políticas, Prolongación Reforma 880, Sta. Fe, D.F. 01210, México
E-mail: dbrown@www.interflow.com.mx

Allan F. Burns

Department of Anthropology, University of Florida, 337 Grinter Hall, Gainesville, FL 32611, USA
E-mail: afburns@anthro.ufl.edu

Ueli Hostettler

Institut für Ethnologie, Länggassstr. 49 A, CH-3000 Bern 9, Suiza
E-mail: uhostettler@ethno.unibe.ch

Gabriel Aarón Macías Zapata

CIESAS Chetumal, Calle Tikal #124, 3a Sección Fovissste, C.P. 77021 Chetumal, Q. Roo, México
E-mail: ciechetu@servidor.unam.mx

Barbara Pfeiler

Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, Calle 76 No. 455-LL x 41 y 43, C.P. 97000 Mérida, Yuc., México
E-mail: bpfeiler@tunku.uady.mx

Valentina Vapnarsky

30 rue Montorgueil, F-75001 Paris, France
E-mail: vapnarsky@u-paris10.fr

Martha Herminia Villalobos González

CIESAS Chetumal, Calle Tikal #124, 3a Sección Fovissste, C.P. 77021 Chetumal, Q. Roo, México
E-mail: ciechetu@servidor.unam.mx

Prefacio

Ueli Hostettler

Los trabajos reunidos en esta edición fueron originalmente presentados en la mesa redonda “Los mayas del centro de Quintana Roo: Investigaciones recientes ...” durante el *Tercer Congreso Internacional de Mayistas* que se celebró en la ciudad de Chetumal entre el 9 y el 15 de julio de 1995.

Se propuso el tema de esta mesa con la intención de crear un foro de discusión e intercambio en el cual se pueden reunir investigadoras e investigadores de las diferentes ramas de la antropología que hayan trabajado sobre los mayas de Quintana Roo en los últimos años.

Esperamos que con esta edición se contribuya a la difusión del conocimiento antropológico acerca de esta población maya. Es precisamente esta la región de las tierras bajas mayas y de la península de Yucatán en especial, que – con la excepción del famoso trabajo del antropólogo mexicano Alfonso Villa Rojas de los años 1930s – ha sido poco estudiada durante gran parte de este siglo y que ha cobrado mayor interés por parte de las ciencias antropológicas solamente durante las últimas dos décadas.

Agradecemos la colaboración y el entusiasmo de las personas que han contribuido a que este proyecto se pudo realizar con éxito.

“Yan difereensia waye’ yéetel máaya yukatáan”

(un estudio dialectal)

Barbara Pfeiler

Acerca de la homogeneidad del maya en la Península de Yucatán

Los objetivos de este estudio son por un lado atribuir a la cuestión tipológica para definir si el maya es una lengua contada por sílabas o si la acentuación es determinante para su clasificación, y por el otro, analizar y definir dos variedades del maya – **la hach maya y el xe’ek’** – desde el punto de vista de sus hablantes.

Stewart en su estudio sobre la situación dialectal de la lengua maya describe la situación lingüística de la siguiente manera:

“La Maya”, la lengua hablada en los 3 estados mexicanos de la Península de Yucatán (sin contar los dos dialectos itzá y lacandón) y así denominada por su población, es considerada como vernácula presentando los rasgos de historicidad y vitalidad y, aunque la presión del castellano es enorme, sigue homogénea. (Stewart 1962 citado en Herrera, 1990:37)

Podemos afirmar esta homogeneidad considerando las características tipológicas del maya que son la aglutinación y la estructura silábica no compleja y un número claro de sílabas. Estas características no favorecen la aplicación de procesos independientes de estilo por lo que no existe gran variedad en alternancias morfológicas y fonológicas. Además, en lenguas no estandarizadas y carentes de estatus oficial y de normatividad tampoco encontramos mucha variación a nivel sociolingüístico.

La variación lexical y morfológica en el maya yucateco ha sido poco estudiada, es válido mencionar los trabajos de McQuown (1967), Po’ot Yah (1981); el diccionario maya-español, español-maya CORDEMEX (1980), y, respecto a la variación socio-fonológica, mis estudios junto con estudiantes de Lingüística, iniciados en 1990 y publicados en 1995 (Pfeiler 1995).

La prosodia y la definición tipológica del maya yucateco

Me permito entrar en la clasificación prosódica de esta lengua con más detalle, ya que siempre ha sido un tema de discusión actual en la lingüística. McQuown manifestó que el maya es una lengua acentual tonal considerando que el tono de contorno de las sílabas tiene función distintiva tanto fonológicamente como semánticamente.

Los estudios exhaustivos sobre prosodia de Bertinetto (1977, 1981, 1988) nos permiten acercarnos a una diferente clasificación prosódica del maya. La construcción temporal sobre la articulación y la secuencia de sonidos en la producción del habla define si una lengua es contada por acentos, o por sílabas. Las “lenguas contadas por acentos” se caracterizan por la posición “fija” del acento de la palabra (esto significa que se puede predecir el acento basándose en la estructura de la palabra; como en el alemán por ejemplo), y que no existe claridad acerca del número de las sílabas; la tendencia de la reducción vocálica (cuantitativa y cualitativa) sucede en las sílabas no

acentuadas; mientras que en “lenguas contadas por sílabas” la posición del acento es predecible de manera relativamente regular según el conteo de las sílabas a partir del inicio o al final de la palabra (como la posición del acento sobre la última sílaba en el francés, la penúltima en el español, etc.). Las lenguas contadas por sílabas tienden a reducir todas las sílabas proporcionalmente de la misma forma, o sea, que el cambio que sucede en la duración preserva el color del sonido de cada vocal. Así podemos ver que (a) la construcción silábica puede condicionar procesos segmentales; (b) la rapidez del habla puede condicionar la construcción de sílabas y (c) la sílaba como unidad prosódica se construye en el procesamiento fonológico. Así la distribución del acento produce cierto patrón rítmico-métrico en las lenguas.

En maya contamos con 15 vocales silábicas, las cinco vocales con diferente duración, cortas y largas con acento tonal ascendente o descendente. Consideramos el maya una lengua contada por sílabas por las siguientes razones: por su estructura silábica propia, la pronunciación cualitativamente no reducida de las vocales, la clara juntura silábica, y un número reducido de procesos fonológicos dependientes del estilo (Pfeiler 1995).

El hecho de clasificar el maya una lengua contada por sílabas es apoyado además por dos manifestaciones generales de Bertinetto: Las lenguas que muestran armonía vocálica tienden a ser **iso-silábicas**, y las lenguas aglutinantes generalmente son contadas por sílabas.

A nivel morfofonémico y principalmente morfológico, en cambio, sí existe un gran número de fenómenos **sandhi** que resultan del procedimiento aditivo morfológico.

Dos variedades lingüísticas: la hach maya y el xe'ek'

A pesar de la supuesta homogeneidad lingüística mencionada al principio, los hablantes del maya sí hacen cierta distinción entre dos variedades actualmente habladas y denominadas **la hach maya** y **el xe'ek'**. Se trata entonces, según los criterios de Labov (1989), de una comunidad lingüística homogénea en la Península ya que todos los hablantes de maya distinguen las variedades de la misma manera. Esto confirma la homogeneidad inicialmente mencionada desde el punto de vista sociolingüístico. Esta conciencia sobre el cambio lingüístico y la decadencia del maya, está presente no solamente a nivel macrosociolingüístico (como el uso de las dos lenguas, actitudes y valoración), sino también a nivel microsociolingüístico, eso es, en la diferenciación de las dos variedades de la lengua, de **la hach maya** y de **el xe'ek'** (**el maya xa'ak'an**) según los ejes diatópicos y diacrónicos: la primera, o sea **la hach maya**, la maya pura, la maya antigua, la maya legítima, o la lengua verdadera – así denominada por los hablantes de esta lengua –, supuestamente se habla en el oriente y sur de la Península en comparación con **el xe'ek'**, la variedad moderna, el maya mezclado o corrompido con (por) el español que es hablado en el norte, centro y occidente. Sólo la gente de edad habla la variedad preservada según los hablantes.

El xe'ek' está caracterizado por:

- la adaptación de préstamos lexicales del español en todos los campos semánticos relacionados con la vida moderna;
- la adaptación e integración de morfemas del español en verbos y nombres mayas, específicamente el uso del sufijo diminutivo -ito, o el aumentativo -ote a adjetivos como **chichan-ito** (“pequeñito”); **purux-ote** (“pansonsote”) o el uso del morfema derivativo -ero como en: **chuhuk'-ero** (“dulcero”).
- la adaptación suprasegmental en la entonación del español.

Por medio de estos ejemplos de hispanización del maya podemos ver que **el xe'ek'** sufre cierta erosión lingüística que se debe tanto a la emigración como a la adquisición

insuficiente del maya como lengua materna.

La región específica en donde se habla **la hach maya** – según los hablantes mayas – incluye el sureste de la Península con referencia especial en los alrededores de Valladolid, el oriente y por Peto en el sur. Según los estudios realizados en la Península también contaríamos con la región de los **Ch'enes** (Campeche) (Pfeiler 1995).

Cabe preguntarse ¿a qué se debe la conservación del maya en esta zona y cuáles son las características lingüísticas preservadoras?

Considerando los hechos históricos, la Guerra de Castas en especial, podríamos suponer que la variedad maya del sureste se debe a cierto aislamiento de la población originalmente yucateca y a su construcción política y religiosa propia, que surgió durante esta guerra.

Para poder hacer referencias diacrónicas de **la hach maya** tenemos que regresar a las fuentes escritas en esta lengua. Desde la imposición de la escritura latina en el área maya durante la conquista podemos clasificar los textos mayas según su contenido y estilo en textos religioso-esotéricos, históricos (formal, informal), literarios (leyendas, cuentos y canciones) y en textos escritos en un estilo coloquial. Los estilos de tipo jurídico y coloquial están presentes en la correspondencia de la Guerra de Castas. Es el uso de un campo léxico característico para el tema bélico así como el uso de fórmulas específicas en las cartas de los sublevados dirigidos a los gobernantes lo que nos permite clasificar el estilo jurídico y diferenciarlo del estilo coloquial (cf. Pfeiler 1996).

Dentro del estudio sobre la variación morfológica nos llama la atención el fenómeno de la contracción y la supresión, ya que los mismos hablantes de la lengua maya subrayan esta diferenciación dando ejemplos como los siguientes:

ma' táan a (in), (u) (no + aspecto durativo, 2,1, y 3 Pers.Sg). → **mán, (min), (mun)**
ma' in wohli' (no lo sé) → **inwohli'i**

Respecto a la reducción vocálica Tozzer (1967:19-20) describe que desde la época colonial se ha registrado una reducción de vocales largas y con más frecuencia de vocales rearticuladas a vocales cortas.

Conclusiones: "Ya no se habla la maya pura"

Por medio de la penetración del español en el maya de la Península podemos reconocer que en el occidente, algunas regiones del centro y el norte, el maya está altamente influenciada por la lengua en contacto y que en el sureste de la Península el maya es hablada de manera más "pura", o sea menos influenciada, que en el resto (véase Ejemplo 3 y 5). Esta manifestación concuerda con la clasificación dialectal de Edmunson (1986), cuando hace la distinción entre dos áreas: el occidente y el oriente.

Considerando la historia de estas regiones podemos concluir que el contacto lingüístico determinará el tipo de la transculturación lingüística. Esta dependerá en alto grado de cómo los dos grupos entren en contacto. Cito:

La nature du contact entre deux groupes d'êtres humains peut-être un élément déterminant dans les faits d'acculturation linguistique. (Lindenfeld 1972:126).

Sin embargo, en la región maya estudiada, o sea el sureste de la Península, no podemos hacer una separación estricta entre dos grupos socialmente determinados. Pero, el lenguaje sí juega un rol definitivo en el proceso de la integración social. Esta, a su vez, puede ser funcional en maya como en muchos poblados del sureste, o por medio del aprendizaje del español, y recientemente del inglés dada la importancia económica de la costa turística del caribe.

Mientras el hablante pueda escoger entre dos o más lenguas, la connotación social

(diferencia de estatus) de estas lenguas determinará cuál de ellas se debe usar en determinados momentos tanto para sobre o subestimarla (véase Ejemplo 1 y 2). Así podemos ver que los cambios continuos serán tan acelerados según sean las actitudes de los hablantes. Tanto las actitudes lingüísticas como la auto-valoración decidirán en el futuro el uso de la lengua maya y el tipo de integración social o asimilación. El caso especial de Quintana Roo parece seguir un curso de mayor complejidad ya que por la progresiva influencia turística, el inglés se está introduciendo, haciendo de este fenómeno un disturbio lingüístico con tres lenguas en contacto (véase Ejemplo 4).

Ejemplos relacionados con la conciencia lingüística y la variedad de la hach maya

Ejemplo 1: (Tihosuco, Don Leonardo, 74 años, campesino):

... yan ka'ap'e ... to'one' way Yúkataan' leti' e klasé t'aan bin k a'ik to'on beya, pero ti' baanda bino' ma', yan uláa p'é klasé dyalecto jela'an, ma' igual yéete k a'ik to'on kex maaya ya'akob.

... hay dos ... nosotros aquí en Yucatán la clase de habla que decimos nosotros así, pero en esa banda que no, hay otra clase de dialecto diferente, no es igual a la que decimos nosotros aunque dicen que es maya.

Ejemplo 2: (Dzulá, Doña Medarda, 35 años, ama de casa):

Toón u yuumi soona maaya. *Nosotros somos los señores de la zona maya.*

Le nohoch máak ku ta, ..., ti' u taa estados unidose', ámerikaano, yoe maaya, way kayakba ka'ache', way Carrillo Puerto, ku maaya, hach uts u maayá, ..., sí mas uts u maaya ti' to'on, mas uts u maaya ti' to'on, ..., yan miín na'atku ba'axe kya'ako' pero men hach maayá.

*Ese señor que viene, ..., viene de Estados Unidos, es americano, sabe maya, acá vivía antes, acá en Carrillo Puerto, habla maya, es muy buena su maya, ..., es mejor su maya que la nuestra, habla mejor maya que nosotros, ..., hay que no le entiendo de lo que dice pero porque es **hach maaya**.*

Ejemplo 3: (Noh Bec, Doña Victoria, 64 años, ama de casa):

... u t'aana hach lejiitimá máayai beyo', pues yan orae' ma' t na'atik, hela'an.

... la legítima maya, pues a veces no la entendemos, es diferente.

Beóra mina'an lejiitimá maayá.

Ahora no se habla la maya legítima.

... e maaya k t'anik to'one, in wu'uyike', esté k'ás bey éspanyol a wu'uyke', ma' beyi', xa'aka'an.

... la maya que hablamos nosotros, este, la oigo fea, lo oyes como español, ¿no es así?, está revuelto.

Ejemplo 4: (Chichimila, Francisco, 23 años, trabajador temporal en Cancún):

Ola brother, bax ka walik.

Ola, hermano, ¿qué dices?

Ejemplo 5: (Tabi, Don Anannías, 30 años, campesino):

... chén u hela'anile' ... to'one' way mayae' mama, pero ti'obe' in na', impapah, in yuum, le tyu diferensyailo' tumen yan tu'ux ku t'a'anal álgunos dialectoi' mas te'lo'ba', ku t'anko'ob maaya.

*... lo poco diferente ... la maya de nosotros es **mama**, pero para ellos **in na'**, **mi papá**, **in yuum**, es la diferencia porque hay donde se hablan algunos dialectos más allá, hablan maya.*

Yan paalabraob ich maaya hela' antak ma' beye k a'ake ku ya'iko'obi'.
Hay palabras en maya que son diferentes, no como lo decimos nosotros.

(Transcripción y traducción de los ejemplos: Fidencio Chel Briceño)

Bibliografía citada

- Bertinetto, P.M. (1977) "'Syllable blood' ovvero l'italiano come lingua ad isocronismo sillabico." *Studi di Grammatica Italiana* 6:69-96.
- Bertinetto, P.M. (1981) *Strutture prosodiche dell' Italiano*. Firenze: Accademia della Gusca.
- Bertinetto, P.M. (1988) "Reflections on the Dichotomy 'stress' vs. 'syllable-timing'." Paper presented at the first CEPSAY, Florianopolis, Brasil.
- Diccionario Maya CORDEMEX (1980) *Maya-Español, Español-Maya*. Mérida: CORDEMEX.
- Edmunson, M.S. (1986) *Haven Born Merida and its Destiny: The Book of Chilam Balam of Chumayel*. Austin: University of Texas Press.
- Herrera, G (1990) "Las lenguas indígenas de Guatemala: situación actual y futura." En: England, N. y S.R. Elliott (comps.) *Lecturas sobre la lingüística Maya*. Guatemala: CIRMA. Pp. 27-50.
- Labov, W. (1989) "Language Change and Variation." *Current Issues in Linguistic Theory* 52:1-57.
- Lindenfeld, J. (1972) "The Social Conditioning of Syntactic Variation in French." In: Fishman, J.A. (ed.) *Advances in the Sociology of Language. Volume 2*. The Hague: Mouton. Pp. 126-141.
- McQuown, N. (1967) "Classical Yucatec (Maya)." In: McQuown, N. (ed.) *Handbook of Middle American Indians. Volume 5 Linguistics*. Austin: University of Texas Press. Pp. 201-247.
- Po'ot Yah, E. (1981) *Yucatec Maya verbs (Hocaba dialect)*. New Orleans: Center for Latin American Studies, Tulane University.
- Pfeiler, B. (1995) "Variación fonológica en el maya-yucateco." In: Arzápalo, R. and Y. Lastra (comps.) *Vitalidad e influencia de las lenguas indígenas en Latino-america. II Coloquio Mauricio Swadesh*. México, D.F.: UNAM. Pp 488-497.
- Pfeiler, B. (1996) "Las estrategias lingüísticas durante la guerra de castas." En: Krotz, E. (ed.) *Antropología jurídica en Yucatán*. Mérida: Maldonado (en prensa).
- Tozzer, A. (1967) *A Maya Grammar*. New York: Dover Publ. Inc. [Originalmente publicada en 1921]

The Voices of Prophecies: Expressions and Visions of Time in Yucatec Maya¹

Valentina Vapnarsky

Introduction

The Mayan conception of time has been a favourite theme of discussion for many researchers interested in the analysis of the calendar computation system, the cyclical nature of historical events and the predictions made from them, as well as their influence on political power and on socio-religious organisation. But few studies have been concerned with questioning the language and looking within it at the underlying conceptual system of the expression of temporality in Mayan languages, and its possible relationships with how time is conceptualised in non-verbal areas of the Mayan culture.

The purpose of this paper is to bring out some of these relationships, by means of studying the linguistic forms of the future tense in Yucatec Maya (in the variant now spoken in the centre of Quintana Roo). Through this, I hope to show how necessary it is to analyse a wider speech context if we are to properly determine the meanings of some grammatical forms, and how this linguistic knowledge can, reciprocally, provide new elements for a increased understanding of the cultural conceptions associated with particular contexts of speech.

Although in Mayan languages the notion of aspect appears to be predominant for the expression of temporality, some linguistic forms characteristic of the verb phrase are used to refer unequivocally to forthcoming events. These forms – we will call them future forms – are interesting for several reasons. Firstly, the future tense occupies, in many languages, a special place in the grammatical structure of temporality. As it is a tense which corresponds to unrealised events, it is frequently expressed in modal forms, which characterise cultural attitudes to the possible realisation of the event. Secondly, the existing grammatical descriptions of Yucatec Maya provide different and sometimes contradictory interpretations of the systems of aspect, modality and tense, especially with regard to the future forms. Although they present detailed paradigms of the verb constructions, they say very little about how they are used in actual speech situations. Finally, the case of the future in the Yucatec Mayan culture, whose prophetic tradition is well-known and still vigorous today, appears to be a privileged framework for the study, beyond the linguistic description, of the correspondences between the conceptions of time present in the culture, and its linguistic forms of expression.

Thus, for example, the existence of a morpheme, the *-om* suffix, specifically used for the expression of time in the prophecies, has been demonstrated for ancient Yucatec

¹ A Spanish version of this paper was first published as “Las voces de las profecías: expresiones y visiones del futuro en maya yucateco”, in *Trace*, n.28, December 1995, México, D.F.: CEMCA. I would like to thank Fidencio Briceño Chel for its corrections and Garth Knox, Oriol Campi, Maya Vaughan and David Alberman for revising the translation into English.

Maya. The suffix *-om* appears in the *Chilam Balam* texts (Arzápalo 1984) and it has been identified as a glyph of the Mayan script. But this form fell out of use; neither Palma y Palma (1901), nor Tozzer (1921) found it in the language at the beginning of the century, and probably its disappearance is even older. This brings us to certain questions, which will be our starting point for the subject: Which are the linguistic forms used nowadays in the prophetic discourse? Are these forms distinct from the forms used in other speech genres? If so, in which way, and why? What are their relationships with the prophecies they serve to express?²

We will begin by presenting the characteristic elements of the prophetic tradition of the Maya descendants of the Caste War rebels, who live in the east of the Yucatec Peninsula, in the region of the former Maya Cruzo'ob Territory.³ Since this study does not treat this tradition in itself as the central theme, but is rather mainly concerned with its ways of linguistic expression, we will essentially deal with the discursive form of the prophecies (context of elocution, speech genre which corresponds to the prophecies and genres into which they integrate, formal linguistic patterns).⁴ We will see that, when speaking about prophecies, Mayan speakers appear to favour the use of a particular morpheme of the future: *-b'in*. This morpheme will be analysed and compared to other future forms, in order to define it and to understand the reason for its privileged use in these speech contexts. Finally, we will discuss the relationships between the time referred to by this grammatical element and the temporal schemes that operate in the prophecies.

The data used here were collected between February 1994 and July 1995, during fieldwork in the region of the former Maya Cruzo'ob Territory, mainly in the villages of

² We will use the following abbreviations: * agrammatical sentence; 1,2,3: first, second, third person; A: ergative pronoun; B: absolutive pronoun; abstr.: abstractive; ag: agentive; cl.anim/inan: classifier for animate/ inanimate; com: completive; dem: demonstrative; dist: distal; fem: feminine; exist: existential; fut: future; hab: habitual; hyp: hypothetical; inm: immediate; inc: incompletive; intr: intransitive; nom: nominalizer; oblig: obligative; perf: perfect; pl: plural; part: participle; pas: passive; pos: possessive; pron: pronoun; prox: proximate; subj: subjunctive; top: topicalizer; tr: transitive. In the translations, () contain an explanation; [] contain a literal translation.

³ The Caste War broke out in 1847 with insurrection movements of Mayas coming mainly from the central region of the peninsula (Tihosuco, Valladolid). In the first years, the Maya gained victories over the Yucatec military forces, and were about to take the city of Merida. But then they suffered a series of defeats, obliging them to withdraw towards the east, mainly to the central region of what is now the state of Quintana Roo. From there, they continued to raid ladino cities. It was here, in the place that would become later the *Noj Kaj Santa Cruz Balamnáj K'ampok'olche'* ceremonial centre, that the first "message" of the Talking Cross was revealed. This message, and others which followed it, incited the Maya not to surrender. Military offensives from both sides went on until the end of the century, but becoming progressively weaker from the Maya side. In this period, the insurgent Maya, who considered themselves and their land to be autonomous from the Mexican government, intensified their diplomatic and economic relationships with Belize and the British Crown; they even asked to become a dependency of the latter. In 1901, General Bravo took *Noj Kaj Santa Cruz Balamnáj K'ampok'olche'* (then renamed Santa Cruz de Bravo) and Bacalar. In 1904, the Mexican government declared that the war had ended, by decree. But in their villages, in the country and in the forest, the Maya continued their resistance.

⁴ For more information, the reader can refer to the anthropological study of Bartolomé and Barabas (1973) and especially to the works of Paul Sullivan (1984, 1991), concerning the north-western region of the former Maya Cruzo'ob territory, nowadays often called Zona Maya (villages of Tusik, X-Cacal Guardia, Señor...).

Noh Cah, X-Kopchen, San Andrés and X-Ha'zil,⁵ which are in the sphere of influence of the ceremonial centre Chanchah Veracruz.

The Prophecies

The prophecies, words announcing the future, *ba'ax kutàal uk'in* ("what comes its time") are frequently mentioned by the Maya in different contexts of their social life. In general, they predict the end of the present era. This end will have two possible realisations. Either another war will break out, which the Maya, with divine help, will win and in which they will take revenge on Mexican forces for the sufferings they endured during the last war (the Caste War); or there will be a cataclysm: a fire will devastate the earth and put an end to the present human race. A new generation of human beings will then appear, just as the *p'úuso'ob* were succeeded by the *ch'ilankabo'ob*, who in turn were succeeded by the present day people.

More precisely, the prophecies also announce particular events which will herald the end of the present era. Their fulfilment is thus considered as a sign (*chiikul*) of the proximity of that moment. Most of these events are announced in a definite order of accomplishment. Some of those predicted for the period following the Caste War have already occurred. In general, they predict a change in the way of life of the Maya, who, as it was said, would adopt the customs of the Mexican (*Wach*), and for a time would maintain relations of a supposed friendship with them, their past and future enemies. For example:⁶

1. *Biin a-jàan-t-e'ex pàan*
fut A2-eat-tr-A2pl bread
“(One day) you will eat bread”
2. *Biin a-much'-jàan-(a)k-e'ex*
fut A2-together-eat-subj-A2pl
yete ts'úul-o'ob-o'
with *ts'úul-pl-dist*
“(One day) you will eat together with the *ts'úul*”⁷[PII.4]
3. *Biin sìin-ik jum-p'e sak~bèej*
fut stretch-subj one-cl.inan white~way
ti Yukatan tak Pay Obispo
prep Yucatán as far as Payo Obispo
“(One day) a white way will reach out from Yucatán to Pay Obispo”[YV.9]
4. *Biin u-ts'íibo'-t(-ik) x-ch'up-tal xiib-o'ob*
fut A3-wish-tr-(tr.inc) fem-female-intr.inc male-pl
biin u-ts'íibo'-t(-ik) xiib-tal x-ch'up-o'ob
fut A3-wish-tr-(tr.inc) male-intr.inc fem-female-pl
“(one day) men will wish to become women

⁵ At the present time, these communities number respectively about 80, 500, 300 and 1,500 inhabitants. They all are Mayan speakers, and the great majority are monolingual.

⁶ All the mentioned examples are quotations from Mayan speakers of the region. Some of them pertain to larger texts which were recorded (the code in brackets corresponds to the reference of the audio-phonetic material); others were simply noted down when heard in the context of village life.

⁷ By using the term *ts'úul*, the Maya refer now to the wealthy ladinos, Spanish descendants.

women will wish to become men”[FI.1]

Other prophecies, which predict what will immediately precede the end of the present era, have not yet been fulfilled; for example:

5. *Biin sùut-uk syèete lèegwas u-kóoch-il*
fut A3-become seven leagues A3-width-pos
Noj Kaj Sàanta Krùus Balamnaj
big town santa cruz Balamnaj
K'ampok'olche' Kaj
K'ampok'olche' town
“(one day) it will reach seven leagues, the width of Noj Kaj Santa Cruz Balamnaj
K'ampok'olche' (nowadays: Felipe Carrillo Puerto)”[YX.20]
6. *Biin mina'an-chaj-ak nal syèete àanyos*
fut neg-com-subj ear of corn seven years
biin mina'an-chaj-ak pàal syèete àanyos
fut neg-com-subj child seven years
“(one day) there will be no ears of corn for seven years
there will be no children for seven years”[JXI.20]
7. *Biin ba'ate-nak sak~bok yete ek'~pib*
fut fight-subj white~? with black~?
t-u-ka'an Chan Sàanta Krùus
prep-A3-sky Chan Santa Cruz
“(one day) the *sak~bok* (white-coloured) heron (= the *Wach*)
and the *ek'~pib* (black-coloured) eagle (= the Maya)
will fight in the sky of Chan Santa Cruz”[YXV.30]

A Cyclical Repetition?

Some of these prophecies refer explicitly to events from the past and foretell their recurrence. The cyclical nature of historical events in contemporary Mayan thought is a delicate subject, too vast to be treated here. We will only point out that in many cases the repetition does not occur in an identical form, that is, although the processes are similar, the results differ. For example, while the war will happen “again”:

8. *Biin úuch-uk ba'ate' t-u-ka'a-tèen*
fut occur-subj war prep-A3-two-cl.time(s)
“(one day) there will be war again”

this time, the Maya will be victorious.

While *Ki'ichkelem Tàata* “Beautiful Father”, the catholic Jesus Christ adopted and adapted by the Maya, will come back to earth:

9. *Biin ka'-màan-ak yóok'ol ka'*
fut two-travel-subj beautiful father upon earth
“(one day) (*Ki'ichkelem Tàata*) will come and travel on earth again”

this time, it will not be to leave his emissaries (the saints of the ceremonial centres) with the *Macehuals*, but to “justify on the earth” (judge mankind).

This civilisation has to end, it is said, because like the former, it inevitably becomes bad (*kuk'áastal*) with the passage of time. But its end will be distinct from the end of the other civilisations and the people who will replace us will be new men:

10. *Yan u-ka' -tiumben-tal yóok'ol kab*
oblig A3-two-new-intr.inc upon earth
“the earth will be/has to be renewed”

And if by chance, the ancients come back, they will have a different way of life than before.

The Time of the Prophecies

The epoch of fulfilment of the prophecies remains in a way indefinite. The fact that some prophecies are already being fulfilled indicates that we are coming close to the major event that will put an end to the present era. But, as the Maya repeat with insistence, nobody knows nor can know exactly when this will happen, neither the soothsayer, nor the Maya priests, nor the “gringo scientists who want to reach the sun”. The tradition only indicates that it will occur after the year 2000, in “*dos mil i píiko*” and, that the “*píiko*” may last minutes, hours or centuries.

The social change which has occurred in the region, particularly because of the contact with the voracious tourist centres of the Caribbean coast, and the new expectations of the young people who go and work there, reduces the belief in prophecies for some groups in Mayan society. However, the proximity of the year 2000 as well as the acceleration of the changes of life make the prophecies seem more present for other groups, always attentive to everything that could be interpreted as their fulfilment.

Speech Contexts of the Prophecies

The Present

The prophecies are quoted and discussed, transmitted or simply alluded to, in different contexts of social life. In everyday life, they usually appear as explanations and commentaries about an event or particular circumstances which seem to correspond to them. Thus they serve as means of interpreting present reality.

It was said, for example, that the construction of the new road by the government in August 1994, fulfilled the words of the ancients:

11. *Biin t'ayt-a'ak le teritòoryo'-o' yetel bèej-o'ob*
fut criss~cross-subj dem territory-dist with way-pl
“(one day) the territory will be criss-crossed by roads”[FI.1]

The North American Free Trade Agreement (NAFTA), signed with the United States of America and Canada at the end of 1993, was interpreted as the beginning of the accomplishment of an economic cycle, in which, “it is said from before” many important nations will come to Felipe Carrillo Puerto to sell their goods, particularly the United States, which will set up a store just in front of the Mexican store. To begin with, the goods will be expensive; but as time goes by, the competition created by the United States' lower prices, will lead to a continual decrease in the value of the goods until it becomes impossible to sell them and they will have to be given away. When this point is

reached, the war will follow.

12. *Biin tàal-ak ya 'ab klàase nukuch nàasyon*
 fut come-subj many kind big nation
kon-o(l) te' Chan Sàanta Krus.
 sell-intr.inc to Chan Santa Cruz
Le ken chun-(u)k-e' ko'oj,
 dem when begin-subj-top expensive,
k-u-tàal ulak' nàasyon
 hab-A3-come other nation
k-u-tàal ulak' nàasyon,
 hab-A3-come other nation,
yan-u-yèem-el u-toj-ol le ba'a k-u-ko'on-a,
 oblig-A3-lower-intr.inc A3-price-nom dem thing hab-A3-sell-pas
asta chen k-u-si'ib-al..
 until only hab-A3-give away-pas.
Biin u-ketlan-muk'-o'
 fut A3-recipr-strength-pl
T-u táan-il k-u-si'ib-al,
 prep-A3-front-pos hab-A3-give away-pas,
k-u-ts'óok-ol-e,
 hab-A3-end-intr.inc-top,
ba'atel kun-yiuch-u
 fight/war fut.A3-occur-intr
Be'orìitas,
 Right now
tun-chiun-u(l) yete(l) le libre~komèersyo-o'
 inc.A3 begin-intr with dem free~trade-dist,
nojoch 'àmistad yan bey-o'
 big friendship exist like-dist
 “(one day) many kinds of big nations will come
 to sell in Chan Santa Cruz.
 To begin with, it will be (is) expensive,
 another nation comes,
 another nation comes,
 they must lower the price of what they sell,
 to the point that it is simply given away.
 (One day) they will compete.
 First, it will be given away,
 after that,
 war will happen,
 right now,
 it is beginning with the free trade
 there is a great friendship, like that”[FI.1]

The severe drought suffered by the peasants last year was “perhaps” the beginning of the seven years of drought which, “it is said”, will precede the end of the present era.

13. *Jum-p'e nojoch sufrir k-u-bet-ik*
 one-cl.inan big suffer hab-A3-do-tr
ti milnobesyèentos
 prep ninety hundreds

nobèentikwatro be'òoráa',
 ninety four now
pwes ma' oyl-a'an-e'
 thus neg know-part-top
bix kun-ts'o'ok-o,
 how fut.A3-end-intr.inc
(...) ken sa' bix kun-ts'o'ok-o(l)
 prep ? how fut.A3-end-intr.inc
tumèen tumèen to'on-e k-k-óohlil-e
 because because we-top hab-A1pl-know-top
mil nobesyèentos nobèenti kwàatroo'
 one thousand ninety four
syèete àanyos ken-u-men-t jum-p'e wi'ij,
 seven years fut-A3-do-tr one-cl.inan hunger
syèete 'àanyos ken-u-men-t le wi'ij-o'
 seven years fut-A3-do-tr dem-hunger-dist
syèete 'àanyo kun-p'at mun yan-ta(l) nal,
 seven years fut.A3-stay neg.A3 exist-intr.inc ear of corn
 "A great suffering is occurring
 in 1994,
 now,
 it is not known
 how it will end,
 who knows how it will end?!
 because, because we know that,
 in 1994,
 (for) seven years, there will be a starvation,
 (for) seven years, there will be that starvation,
 (for) seven years, there will be no ears of corn" [JII.3]

As a final example, in order to demonstrate that the prophecies are actually being fulfilled, it is repeatedly said that the invention of some machines had been predicted long before. Thus, it is held that the ancients already knew that:

15. *Biin áalka'-nak k'áak'*
 fut run-subj fire
 "(One day), fire will run" (= motor vehicle)
16. *Biin máan-ak máak chen yòol ìik'*
 fut travel-subj person only on air
 "(One day), man will travel only on the air" (= aeroplane)

The History

Other contexts favour the evocation of prophecies. Such is the case of stories about the past, which very often end with a reference to predicted events, not only because it is thought that they were foretold in that time, but also because what was prophesied is seen as a consequence of what occurred then. This past history concerns especially the present era, in particular the whole cycle of the Caste War (*úuchben ba'ate'* "ancient/old war"), in which their grand fathers and great-grand fathers participated. This type of bellicose context influences many of the prophecies (relationships between Maya and *Wach*, alliances with the British Crown and friendship with the "blacks" from Belize...).

17. (...) *dèesde beliise ka'ach k-u-tàal tàak'in*
 from Belize before hab-A3-come money
y-a'a'l-al-e bin biin tàal-ak t-u-k'in
 A3-say-pas-top quot fut come-subj prep-A3-time
bin u-ka'-'àamigo-t-(i)k u-baj máak
 quot A3-two-friend-tr-tr.inc A3-refl person
yete(l) le' bèelisenyo-'ob-o'
 with dem Belizean-pl-dist
segun le' 'istòorya
 according to dem history
jebix le' ts'ib-a'an-il-e'
 like dem write-part-abstr-top
 (...) *bey ts'ib-a'an te' biiblya, ti' biiblya*
 like write-part prep bible, prep bible
ti ts'ib-a'an-il-o'
 prep write-part-abstr-dist
le' bèelisènyo-'ob-o'
 dem Belizean-pl-dist
k-suku'un-o'on
 A1pl-elder brother-A1pl
biin tàal-ak t-u k'in ka'-tèen
 fut come-subj prep-A3 day/time two-cl.time(s)
u-'ùunir-k u-baj
 A3-unite-tr.inc A3-refl
u-'ùunir-k im-ba'-o'on yèetel miismo beliise
 A3-unite-tr.inc A1pl-refl-A1pl with same Belize
tumen le'l-o'
 because dem-dist
jach in-láak-o'on yan-il-o'on
 very A1pl-relative-A1pl exist-loc?-B1
bey ts'ib-a'an-i'
 like write-part-loc
 "From Belize, the money came before,
 it is said that (one day) the time will come
 when one will make friends again,
 with the Belizeans,
 according to [the] history,
 like what is written,
 (...) so it is written on the *biiblia*, on the *biiblia*,
 there it is written,
 the Belizeans
 are our elder brothers.
 (One day) the time will come again
 for them to unite,
 for us to unite with Belize itself
 because [that]
 we are really of the same family,
 so it is written." [PII.1]

But the history of the previous civilisations, the *ch'ilankabo'ob* and the *p'úuso'ob*, is also a reminder that our era will similarly come to an end.

18. *Úuch bìul-u, úuch gèera,*
 occur flood-nom occur war,
bejl-e' èel-el ken-u-mèet y-a'al-a(l)
 now fire-nom fut-A3-do A3-say-pas
 “flooding came, war came,
 now, fire is what will come, it is said” [Pa.1]

The Sources of the Prophecies

The prophecies come from the past (*úuchi*), a fact which already gives them a certain legitimacy. The majority of the Maya of the last generations say that this “is said” (*a'ala'an*) – but they do not say *a'albi* “it has been said”, emphasising the continuing relevance of the enunciation. They add that the *nukuch máako* “big/important/old men”, the ancients “know/knew” (*uyóojlo*), having heard it from their fathers and grandfathers.

The ancients also begin by declaring that “it is said” (*a'ala'an*). But, later on, you learn that “it is written” (*ts'iiba'an*) as well. Those who are less precise mention the “bible”, the *almaj t'áan* (“told word(s)”); those who are more explicit speak about a *sàanto ju'um* (“sacred paper/book”), a *sàanto juramèento* (“sacred oath”) which was read until fifteen years ago, and maybe still is being read, in the ceremonial centre they belong to.⁸ It is a manuscript notebook. Some people say that it was left by *Ki'ichkelem Tàata* before he departed *yóok'ol kab* (“on the earth”) to go to the *glòorya*, in the highest level of heaven. Others say that it was discovered one morning at the foot of a cross. This book is considered to be a *milàagro* “miracle” in itself and is conserved with great vigilance. It is very rarely taken out, and when this happens, it is for the purpose of a highly ritualised public reading. Protected as a sacred object, it was also, until recently, kept with great secrecy because of the military and tactical importance attached to it. Indeed, this book is related to the cult of the Talking Cross and the phenomena of communication with the divine, which played such an important role during the *Cruso'ob* struggle against the *Wach*. The possession of this key of communication with the divine would ensure their victory in the war; to give it up would be a betrayal of the divine trust and would lead to defeat.

It is said that the reading of the text is long and “very sad”, and that it made the listening women weep. “Sad”, because the text recounts all the atrocities done by the *Wach* to the Macehuals during the last war. But these words, some of them recondite for most of the audience (“in each word, comes three words”), also announce predictions about the times to come. And so we find included in the text, the prophecies referred to in everyday conversation.

Because of the sacred nature of the book, we have not been able to have direct access to the original texts; however, some people who have attended its reading several times, have recited parts of the text from memory to us.⁹

⁸ As in the other ceremonial centres; each of them having in its possession its own *sàanto ju'um*. These texts form a relatively homogeneous group, but they differ from each other with respect to their localization – always definite and specified – and to certain variations relative to their local and historical context of appearance. One of the most famous examples, is the one found by V. Bricker in the Merida Library and published as “Sermon de Juan de la Cruz” in her book *The Indian Christ, the Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual* (1981).

⁹ The strong resemblance of the quotations made by different people, and above all the consistency of these oral texts with some original texts of the same kind which have been published (cf. note 8),

19. *Je'l-o', ten a'(a)l-ik te'ex*
 dem-dist me say-tr.inc you(pl)
 (...)
 mix máak màas
 neg person more
tèen
 me
Jwan de la Krùus
 Juan de la Cruz
ja'lili tèen
 only me
biin ba'ate-nak in sis-aj ts'úul-i(l)
 fut fight-subj A1-born-nom ts'úul-pos
yete in-sis-aj pixàan-i(l) masewàal-i(l)
 con A1-born-nom soul-pos macehual-pos
tan-chumuk u-kaj-i(l)
 front-middle A3-town-pos
Noj Kaj Sàanta Krus-K'ampok'olche' Kaj
biin tàal-ak-èen
 fut-come-subj-B1
in-sis-aj ts'u'ul-e'ex
 A1-born-nom ts'úul-B2pl
u-tùus-e'ex
 A3-lie-B2pl
biin tàal-ak
 fut come-subj
in-sis-aj ts'úul-i'
 A1 born-nom ts'úul-pos
u-ka'-ka'-ba'ate' te'ex
 A3-two-two-fight you(pl)
 (...)
 biin u-lèek-o
 fut A3-start-pl
jum-p'e gèera
 one-cl.inan war
ma'senyalàado tu'ux
 neg indicated where
biin sùunak le gèera
 fut return-subj dem war
pero wa way kun-chun-(u)l-e'
 but if here fut.A3-begin-intr.inc-top
Yukatan kun-bin ts'o'ok-o(l) ki'
 Yucatán fut.A3-go end-intr.inc quot
pero wa Yùukatan chiun-e'
 but hyp Yucatán begin-top
way kun-ts'o'ok-o(l)
 here fut.A3-end-intr.inc

proves that the linguistic pattern found and presented in the next section of the paper is actually a form characteristic of the original texts and not one which depends on the specific speech context of remembering and quoting them. On the other hand, we cannot forget that these written texts were most probably derived from the oral tradition.

gèera
war
way Noj Kaj Sàanta Krus X-Balamnaj
here big town Santa Cruz Balamnaj
K'ampok'olche' ...
K'ampok'olche'
“[That], me I say to you all,
nobody else,
me,
Juan de la Cruz,
only me,
(one day) you my engendered *ts'úul* will fight
with you my engendered Macehual souls
in the middle of the town of
Noj Kaj Santa Cruz K'ampok'olche' Kaj
(one day) I will come,
you my engendered *ts'úul*
to deceive you
(one day) they will come,
my engendered *ts'úul*,
to fight you again and again
(...)
(one day) they will start
a war
it is not indicated where
will come back the war
but if it is here that it will begin
in Yucatán it will finish, he says,
but if it is in Yucatán that it will begin,
it is here that war will finish
here, in Noj Kaj Santa Cruz X-Balamnaj K'ampok'olche' ...” [YIX.16]

The discourse is characterised by a particular style (lexicon, scansion, parallelisms, repetitions, etc.), which requires a more detailed analysis and present some similarities with other styles of ritual speech. However, with regard to the present work, the feature of the *almaj t'áan* texts to which our attention is drawn is seen in the expressions used to announce what will happen. These show the same grammatical construction as those expressions which we hear in less formal speech contexts, like everyday conversations or stories about the past. The construction consists of sentences with the verb form: *bíin* + a subjunctive base, the verb phrase in the first position of the sentence. The vocabulary used for each prophecy may change from one quotation to another (though there are expressions which are preferred), but this grammatical pattern is consistently used when the speaker is referring to what “is written”, *ts'íiba'an*, and predominant when he is referring to what “is said”, *a'ala'an*. In informal speech, or in paraphrases, expressions with other future morphemes, like *yan* or *ken*, can also be employed. Nowadays, in that region, the form with *bíin* is rarely used in other contexts.

The prophecies form a set of widely known predictions, the fulfilment period of which remains semi-definite, in calendar terms. These predictions are attributed either to

a divine voice, or to the knowledge of the ancients.¹⁰ They appear in different formal or informal contexts. Although they can be subject to paraphrase or gloss, the prophecies are expressed by a fairly rigid grammatical construction, which is characterised by the form of the verb and the word order. This paradigmatic construction is the only one used in the most formal contexts. It is also the one that appears in the *almaj t'áan* texts, which are considered by those who know them as the source of the prophecies and the major reason for its legitimacy.

The Linguistic Forms of the Prophetic Future

Yucatec Maya has several verb forms which can be used to express the idea of future and which we will analyse in more detail in the next section. We can already mention the existence of an immediate future (*bin* [Erg]-*ka'aj/ mi kaj*-Abs]), a future for sentences whose focus lies outside the verb group (*ken*-), an obligative form (*yan*-), an assertive (*je'el*- ... -*e*), a hypothetical (*ma' xan ka'* + subj.) and other modal forms, like the desiderative (*tak*-). As for the form *bíin*¹¹, its interpretation varies according to the authors. Some of them describe it just as a “future” (Swadesh 1970, Barrera Vásquez 1977); others are more precise: Blair (1965) speaks of a “durative future”; Arzápalo (1984) of a “distant future”; Tozzer (1921) and Bricker (1981) of an “indefinite future”; Ayres (1991) defines it as a “future” but always adds to its translation the mention “*algún día*” (“one day”) in brackets. We will now review each of these definitions. But before this, I must explain my translation of *bíin* and make the reader aware of its limits. I chose to keep the expression “one day” because of the idea of temporal vagueness attached to it, which is crucial in the meaning of *bíin*. However, this translation is in a way inadequate since “one day” also implies some temporal distance which is in contradiction with the total indetermination of *bíin* (cf. *infra*). This clearly appears in example 20, and maybe 21, for which “one day” cannot be used.

The notion of “distant future” does not correspond to all occurrences of the morpheme: *bíin* can also refer to events that, it is thought, may occur in a possibly near future.

For example, it was said in the village that a young man who had been injured during a violent fight, went back home in order to get his knife. He called his mother and, after having asked her to give it to him, he said to her:

20. *Adyòos bíin aw-u'uy-a'al-a(l)*
 Farewell, fut A2-listen A3-say-pas
tu'ux ken-in-kiim-i(l)
 where fut-A1-die-intr.inc
 “Farewell, you will hear tell
 where I will die”.

A few hours later, the young man was found hanged, possibly a suicide. He had

¹⁰ This fact, together with the striking similarities found between the present day prophecies and more ancient ones (as those which appear in the Chilam Balam texts, cf. Sullivan 1983), should not veil an ongoing creative process which, according to the historical context, transforms the known predictions and generates new ones.

¹¹ It must be distinguished from the quotative *bin*, which grammatically behaves very differently.

sensed that his death was close: either he would be killed or he would kill himself.

On another occasion, an old man said to me:

21. *Pwes bīin k'uch-uk t-u-'òora-il u-màan*
 thus fut arrive-subj prep-A3-hour-pos A3-travel
le'l-o' chen te' ich le dias-ob-a'
 dem-dist only dem in dem days-pl-prox
mun-xáan-ta(l)
 neg.A3-last-[nom]
le'l-a' wa yan-a-ka'-sùut-e
 dem-prox hyp oblig-A2-two-return-top
way-e'ech ken hòo(p'-o)k aw-il-ik
 here-B2 when begin-subj A2-see-tr.inc
y-uch-u t-u-màas-il ba'al-e'
 A3-occur-nom prep-A3-more-pos thing-top
 “So, (one day?) will arrive the time of his coming,
 (of Enoch, or a saint sent by *Ki'ichkelem Yum*).
 That, just in these days,
 it won't be long coming,
 This, if you will/must come back,
 you'll be here when you'll begin to see
 the other (prophesied) things happen”. [JX.11]

The speaker thinks that what was predicted will be fulfilled soon after the moment of enunciation. Evidence of this is given by the use of the proximate deictic *le'- ... -a'*, determining *días* (and not *le'- ... -o'* which indicates distance). Furthermore, the speaker tells me that if I come back to the region, I will probably be present at these events; he knows that my return is planned for only a few months later.

Thus, if it seems possible to state that a notion of distance characterises the morpheme *bīin*, this distance must nevertheless not be understood as referring to the interval between the speech situation and the actualisation of the action evoked by the verb, but as a relativisation of the temporal value (*cf. infra*).

The notion of “durative future” was proposed by Blair, who opposes the form *bīin* to *ken*, the latter being defined as a “punctual future”. We found that again, this definition does not correspond to the use of the morpheme, at least in the region under study in this paper. *Bīin* and *ken* can be used either with durative or punctual verb forms. Moreover, it is notable that *ken* is often used in the paraphrases of *bīin* sentences, in which case *ken* is associated with the same verb as *bīin* was, but does not convey to the sentence a sense of punctuality.¹²

In fact, the opposition between *bīin* and *ken* depends on the discourse information value attributed to the verb phrase in the sentence. We will come back to this specific feature of *ken* later.

Finally, the notion of “indefinite future” seems to be the closest to the actual uses of *bīin*. But what exactly is affected by this “indefiniteness” remains to be specified. In this sense, Ayres' translation, using the gloss “*algún día*” (“one day”), appears to be the

¹² In the Blair text itself, the distinction drawn between punctual and durative is far from clear, since the author shows examples in which he uses the same verb with *bīin* as with *ken*, gives the same translation in both cases and takes a verb with an apparently typical durative value: *ts'ib* “to write” (Blair 1965:122-123).

most relevant. Although Ayres does not explicitly include this idea in his definition of *bíin*, we think that it has to be considered as an essential and distinctive semantic feature of it.

Thus, sentences with a definite temporal reference do not allow the use of *bíin*:

- 22a. * *Bíin* *sùu-nak-en ichi* 'un mès/dos 'àanyo
fut return-subj-B1 in one month/two years
vs. b. *Yan* *in-sùut ichi* 'un mès/ dos àanyo
oblig A1-return in one month/ two years
"I will/have to come back in a month/ in two years"
- 23a. * *Bíin* *tàal-ak le j-kon~nóok' lùunes-o'*
fut come-subj dem ag-sell-cloth monday-dist
vs b. *Yan* *u-tàal le j-kon~nóok' lùunes-o'*
oblig A3-come dem ag-sell-cloth Monday-dist
"The clothes seller will/has to come back on Monday"
- c. *Bíin* *tàal-ak le j-kon~nóok'-o'*
"(One day) the clothes seller will come back"
- 24.a ?? *bíin* *úuch-uk fyèesta way kàaj-e'*
fut occur-subj feast here town-dem
vs b. *yan* *uy-úuch-u(l) fyèesta way kàaj-e'*
oblig A3-occur-intr.inc feast here town-dem
"The feast will/has to happen here in the village"

(Even though 24a. is grammatical, it would not be said and it sounds strange to Maya ears, given that in the village, the word *fyèesta* [from the Spanish *fiesta*, "feast"] refers to the patronal feast which takes place regularly every one or two years, at a precise and well known date. This is in opposition with the temporal imprecision implied by *bíin*.)

In contrast, a vague temporal reference, which does not correspond to a date but to a period, is accepted. It is what happens with the prophecies:

25. *Bíin* *úuch-uk te' dos mil y pùiko*
fut occur-subj dem two thousand and something
"(One day) it will occur, in two thousand and something"
26. *Bíin* *úuch-uk te' dòos mil-o'*,
fut occur-subj dem two thousand-dist
ma' k-k-ojel ba'ax diya-il-e'
neg hab-A1pl-know what day-abstr-top
"(One day) it will occur, in the years two thousand,
we don't know on what day"
27. *Bíin* *úuch-uk gèera, mun-xáan-tal wale'*
fut occur-subj war neg.A3-last-intr.inc maybe
"(One day) a war will happen, quite soon maybe"

The vagueness of this reference is often emphasised by the speaker himself, as it is in 26 and 27, with the expressions *wa'le'* "maybe", *ma' k-k-ojel ba'ax diya-il-e'* "we don't

know what day”, almost systematically added to the mention of the “dos mil y pico” time.

It is also of interest to note that the negative form of *bíin* sentences cannot be constructed by adding the negative particle *ma'* in front of the verbal form,¹³ but requires a special construction with *mix bi k'íin* (“never” for the incomplete).¹⁴ This point reveals again the temporal extension inherent to *bíin*. *Mix bi k'íin* is also used with an incomplete verb base, but in this case, and in contrast to the use with *bíin*, the moment of the present speech situation is included in the referred time.

- 28a. *Mix bi k'íin bíin meyaj-nak-en*
 never fut work-subj-B1
 “I will never work”
 b. *Mix bi k'íin in-meyaj*
 never A1-work
 “I never work (and I never will)”
 c. *Ma' in-meyaj*
 neg A1-work
 “I don’t work”

Bíin can also be used alone, as is the case with other aspect or modal particles (*táan* durative; *úuch* com.distant; *yàan* oblig.future, among others). It then functions as a temporal auxiliary and transmits the same idea as when it is used with the verb.

29. ... *pwes be'òora ten-e min-a'an in-fe' tin-tukl-ik*
 thus now me-top neg-part A1-faith dur.A1-think-tr.inc
tumen jach làaj liibertad
 because very totally freedom
yan-il-o'on lo'oba,
 exist-loc-B2pl really
pero wa dyòos u-k'at-e, ma' xan-i',
 but hyp god A3-want-top, neg also-neg
pero jach de pròonto
 but very soon
be'orìitas
 right now
inw-a('al-i)k-e ma' u-jan-yan-ta rebwèeltas,
 A1-say-tr.inc-top neg A3-fast-exist-intr.inc revolts
tal bes bíin,
 maybe fut
pero ma' jach k-k-ojel ba'ax tyèempo-il-i' (...)
 but neg very hab-A1pl-know what time-abstr-neg
 “... So, now, I don’t have my faith I think,
 because, true, we are really in freedom,
 but, if God wants, it may be,

¹³ The particle *ma'* is the common form of negation in Yucatec Maya. It can either be used with a verb or a lexical phrase, or alone (just to say “no”). *Ma'* usually precedes modal or aspectual prefixes; but some aspectual prefixes (like *k-*) cannot appear with it, and in this case *ma'* directly precedes the ergative pronoun.

¹⁴ For the complete “never” (something that has never happened, but not that will never happen), the form *mix jun tèen/ mix jum p'ùul* (“nor one time”) is used.

but not very soon,
 right now,
 I say that there won't be any revolt soon,
 maybe (it is sure that it will happen) one day,
 but we don't know really in what time".[TI.1]

Biin and Modalisation

Unlike the other future forms – except the hypothetical future –, *biin* takes a subjunctive verb base. In Yucatec, the subjunctive is found in several verbal constructions, which often, but not always, refer to the expression of hypotheticality. Without going into detail, we can say that its different uses always comprise a notion of distance, but this distance applies to distinct domains, such as the assertion in the case of hypotheticals, or the temporality for the constructions with the morphemes *úuch-* (distant completive) and *sáam-* (contemporary-distant completive). As for the relationship between *biin* and the subjunctive, it also seems to depend on a modal distance. However, the latter does not affect the whole realisation of the event as in the case of hypothetical forms, but rather the indefiniteness of the fulfilment period itself.¹⁵

On the other hand, despite its assertive meaning, *biin* sometimes appears with dubitative expressions. Thus, assertions with *biin* can be relativised using the hypothetic particle *wa'(le')* ("maybe") (which can also be used with the assertive *je'el-* ... *-e'*, cf. infra) or the Spanish loan "tal vez". But although in these examples, the modalisations provided by *wa(le')* and *biin* do indeed affect the same object, their sources are nevertheless distinct: *wa(le')* indicates the dubious attitude of the speaker towards a certain fact that the tradition, on the contrary, assures (*biin*).

30. *Be'oriita tulàaka ts'ok-a'an*,
 now all end-part,
biin wa úuch-uk tuka'atene',
 fut hyp occur-subj again,
pero ma' séeb-i' ...
 but neg fast-neg
 "Right now, everything is finished,
 maybe (it is sure one day) it will happen again,
 but not soon ..." [CVIII.14]

¹⁵ It is interesting to mention here the relationship between *úuch* and *biin* established by R. Arzápalo (1984). This author emphasises the fact that both particles construct with the suffix *-e'* attached to the verb. This suffix being interpreted as a distance mark, he argues that both particles occupy symmetrical positions in the Mayan tense system, *úuch* referring to a distant past, and *biin* to a distant future. But unlike *úuch*, which indeed applies to a period distant from the speech situation, *biin* in contrast refers, as we have seen, to a time which starts from the speech moment and goes endlessly towards the future. If we say *úuch inwile* "(a long time ago) I saw it/her/him", this can neither have happened yesterday nor the day before yesterday. If we say *biin inwile* "(one day) I will see it/her/him" this can occur in a few hours as well as in a few years. Hence, *úuch* expresses the idea that an action has already occurred and it situates it in a distant past, whereas *biin* expresses that an action will occur and does not situate it in the distant future, but in an indefinite future. Consequently, the system does not present, at least at this level, a past/future symmetry. Although *úuch* and *biin* take the *-e'* suffix, and more precisely take a subjunctive base for transitive verb forms (which is marked by the *-e'* suffix) and intransitives (in this sense, *úuch* and *biin* are indeed characterised by a very similar pattern, and differ from other morphemes such as *ken* which only uses the subjunctive base with transitive forms), this construction does not seem to have the same value in each case.

31. *“le nukuch máak-o (...)*
 dem big person-pl
mix ba’a k-u-bèet-ik fàalta ti’,
 neg thing hab-A3-do-tr.inc need prep
tulàaka yan ti’-o’ ba’al u-jàan-t-o’,
 all exist prep-pl thing A3-eat-tr-pl
ba’al uy-uk’-o’,
 thing A3-drink-pl
tulàaka
 all
mix jun-téen k-u-bèet-ik fàalta ti’
 neg one-cl.time(s) hab-A3-do-tr.inc need prep
pero mix jun-téen k-u-to’ok-o xan ti’-o,
 but neg one-cl.time hab-A3-take away-pl also prep-pl
le je’el-o’ pwèes tal bes xàan-e’,
 dem dem-dist thus maybe also-top
kòomo jach u-kre’er-m-oob-o’,
 as very A3-believe-perf-pl-dist
k-u-yáant-al-o xan tumen dyòos,
 hab-A3-help-pas-pl also by god
pero le je’el-o’,
 but dem dem-dist
to’on-e ma’ tan-k-mèet-ik, bīn wale’,
 we-top neg dur-A1pl-do-tr.inc, fut maybe
 “The big people (ancients)
 they need(ed) nothing,
 they have (had) everything, things to eat
 things to drink,
 everything,
 they never need(ed) anything,
 but no-one ever takes (took) anything from them
 that, it may be also,
 because they believed a lot,
 they were helped by God,
 but that,
 we are not doing it, maybe (one day) (it is said that it is sure) we will ...” [CVIII.14]

Bīn and the Other Future Forms

Bīn conveys the meaning that an event will occur with certainty, but in a time impossible to determine precisely. This distinguishes it from the other verbal forms used to express the idea of future. In order to enable the comparison, we will now briefly present the other verb forms, specifying their possible relationships with the prophecies.

Yan- (+ incomp. base, for tr. and intr.) is a very common form used to refer to an action which will occur; it can convey a meaning of obligation (but not one of necessity). This form is often used in interrogative sentences. In the answer, the same particle (*yan-*) can be used, or another, expressing a distinct modality (*ma’ xan ka’* (hypot.), *k’abèet-* necessity, etc) or aspect (*tan-*durative, ...)

32. *Wa ka èem-(e)k-e’, yan u-kin-s-a(l)*
 hyp conj descend-subj-top, fut A3-die-caus-pas

“If he comes down, he will be killed”

33. --**Yan** *a-biin-e'ex?*
 fut A2-go-A2pl
 --**Yàan**
 fut
 “-Will you go?
 -We will
 or
 -- **Ma' xan ka' xi'ik-o'on**
 neg also conj go.subj-B1pl
 -We may go”

It seems thus that using *yan*, one can emphasise the imperative nature of the realisation of an action, as it happens with *biin*. But the latter, in contrast, also underlines the impossibility of knowing when this event will occur. The modalisation provided by each of these morphemes affects different aspects of meaning.

However, *yan* can be used for prophecies, precisely because of the notion of obligation which characterises it, and because it is not related to a definite period (although it can be, unlike *biin*). Its use with the prophecies may also be influenced by the fact that *yan* is the most common future form.

34. **Yan** *bin uy-úuch-u(l) gèera ka' tèn*
 oblig quot A3-occur-intr.inc war two-cl.time(s)
wa bin ma' úuch gèera bin-e'
 hyp quot neg occur war quot-top
este jáay-a(l) ken-u-mèet yóok'ol ka' bin
 conj wipe out-intr.inc fut-A3-do upon earth quot
wa bin ma' úuch[k?] gèera
 hyp quot neg occur-? war
èel-e bin ken-u-mèet yóok'ol ka'
 burn-intr.inc quot fut-A3-do upon earth
bey bin
 like quot
 “War, it is said, will/has to happen again
 if it doesn't happen it is said,
 a great mortality will occur on earth, it is said,
 if war doesn't happen,
 a fire, is what will come on earth,
 it is so, it is said” [IVI.11]

Ken (+ subj. base for tr. and incompl. base for intr.)¹⁶ can be distinguished from all the other future morphemes, because of its particular dependence on the degree of topicality of the sentence constituents. Indeed, *ken* is used in the sentences with future reference, the topic of which is not the action referred to by the verb, but any other element of the sentence, such as the subject, the agent, the object, a spatial or a temporal clause.¹⁷ This element must immediately precede the verb group. *Ken* refers to a future

¹⁶ Unlike the construction with *ken* which is used in temporal subordinate clauses and takes the subjunctive with the transitive and intransitive forms; in this case, *ken* can often be replaced by *chen*.

¹⁷ Its use is slightly different with temporal clauses.

time, which can be definite or not, and if it is, either close or distant.

Examples of sentences with the focus on:

The Verb Subject

- 35a. *ken sa' jay-tul máak ken-u-kiim-i(l)*
 conj ? how many-cl.anim person fut-A3-die-intr
 “Who knows how many people will die?!”

The Verb Agent

- 35b. *tèech ken-a-yéey-e'*
 you fut-A2-choose/sort-subj
 “It is you who is going to choose”

The Verb Object

- 35c. *le ts'áak-o ken-a-yéey-e' sàamal,*
 dem medicine-dist fut-A2-choose/sort-subj tomorrow,
k-u-p'áat-a(l) tech
 hab-A3-stay-pas you
 “The medicine that you will choose tomorrow,
 will be for you”
- 35d. *èel-e(l) ken-u-mèet yóok'ol kab*
 burn-intr.inc fut-A3-do upon earth
 “fire is what will happen on earth”

A Spatial Clause

- 35e. *táanil kun-bin ti' tech*
 front-abstr fut.A3-go prep you
 “it is in front of you that he will go”
- 35f. *tun-kax-t-ik tu'ux kun-je'l-e(l)*
 dur.A3-search-tr-tr.inc where fut.A3-rest-intr.inc
 “He is looking for the place where he will rest”

A Temporal Clause

- 35g. *syèete àanyos, kun-mina'an-ta(l) mejen pàal-a(l).*
 seven years, fut.A3-neg-intr.inc little child-pl
 “(For) seven years, there will be no little children”

Ken also appears when talking about the prophecies. This use can be explained precisely because of the *ken* dependence on the sentence topicalization. Thus, when the focus of the sentence changes, the verb form has to be modified as well. Compare the preceding example (35g) (excerpt from 37) with 36a, b, c.

- 36a. *bíin mina'an-chaj-ak pàal syèete àanyos*

- fut neg-com-subj child seven years
 “(One day) there will be no children
 for seven years”
- b. * **ken-u-mina** 'an-tal pàal syèete àanyos
 c. * syèete àanyos, **bíin** mina 'an-chaj-ak mejen pàal-a(l).
37. *Chik-a 'an wa èel-e(l) ken-u-mèent-e*
 manifest-part hyp burn-intr.inc fut-A3-do-subj
syèete àanyos, kun-mina 'an-ta mejen pàal-a(l).
 seven years, fut-neg-intr little child-pl
tumen le-gèera-(a) '
 because dem war-prox
leti ' kun- 'úuch-l-o '
 it fut.A3-occur-intr.inc-dist
jach tin-na 'at-ik
 very dur.A1-understand-tr.inc
let-e ' gèera
 pron.A3 war
kun- 'úuch-l-o '
 fut.A3-occur-intr.inc-dist
 “It will be clear if it is a fire that will come [happen],
 for seven years, there will be no children (no children will be born),
 because it is the war,
 that will come,
 I am really understanding
 it is the war
 that will come”. [JI.2]
- Bin* [Erg]ka'aj/ *mi k(a'aj)*-[Abs] (+ subj. base for tr. and incomp. base for intr.) is used for an action that will follow the speech situation immediately, or in the near future. The form *Bin* [Erg]ka'aj is becoming obsolete and is nowadays not recognised by young people, who say *mi k(a'aj)*-[Abs].
38. *Kàafyake ki '*
 the day before yesterday quot
xu'xu'-nah le nukuch máak-o'ob-o', ki '
 whistle-com dem big person-pl-dist, quot
tumen bakan bin u-ka'aj kim-(il)
 because true fut A3-fut die-intr.inc
le 'òotsil in- 'ijaa', ki '
 dem poor A1-daughter, quot
 “The day before yesterday, she said,
 the great people (the spirits of the forest) whistled, she said,
 because, it is true, my poor daughter was going to die, she said” [JaIII.6]
39. *Le ja 'o', mi k(a'aj-en)-inw-a'a(l) tech-e,*
 dem water-dist, fut-A1-say you-top
bin u-ka'aj tàal
 fut A3-fut come
mun-xáan-tal tun-tàal le ja 'o' ...
 neg.A3-last-intr.inc dur.A3 dem water-dist
 “The rain, I am going to tell you,
 it is going to come (soon)

it won't be long to come,
the rain" [JI.2]

This form is used in some prayers to introduce, and perform, the act of giving the offerings:

40. ...*mi k(a'aj-en)-in-k'ub tech le sàanto gràasya'*
fut-A1 give you dem holy offering
mi k(a'aj-en)-in-k'ub tech in x-ki'ichpam gràasya
fut-A1-give you A1 fem-beautiful offering
ki'ichkelem yùum
beautiful father
mi k(a'aj-en)-in-k'ub tech le gràasya
fut-A1-give you dem offering
x-ki'ichpam màama ...
fem-beautiful mother
"...I am going to give you the holy offering
Ki'ichkelem Yùum (Beautiful Father)
I am going to give you the offering
X-Ki'ichpam màama (Beautiful Mother) ..." [JaIII.7]

On only one occasion, prophetic words appeared to be introduced by this immediate future morpheme. The speaker was telling me what, according to the *almaj t'áan* written words, was the advice given by *Ki'ichkelem Yùum* to the Maya when "he came and travelled on earth", during the late phase of the "war" (Caste War). The time referred to by the expressions with *mi k(a'aj)* immediately follows that period. In the discourse that he is reporting, the speaker then makes a clear opposition between that time and another which will come later and during which the past events will occur again. This second period is the one referred to by *blin*, and its coming is not dated. Therefore, the relationship between the *mi k(a'aj)* form and *blin* clearly differs from the one between *ken* and *blin* since we do not have here a situation of paraphrase, but one of contrast. Once again, the definite temporal reference conveyed by *mi k(a'aj)* appears to be incompatible with the temporal extension implied by *blin*.

41. ...*Kaj tun bin j-máan ki'ichkelem yùume,*
then thus quot com-travel beautiful father-top,
kaj (t-uy-)a'al-a ti'-o:
then (com-A3-)say-tr.comp prep-pl
"*Ja'libe' tata-e'ex*
no matters father-B2pl
be'orùita libre-e'ex
right now free-B2pl
be'òora mi ka('aj) yàan-taj lìibertad
now fut.inm exist-intr.inc freedom
mi ka('aj) usàar-t-e'ex òoro
fut.inm use-tr-B2pl gold
mi ka('aj) usàar-t-e'ex le o'olki nòok'-o'-o
fut.inm use-tr-B2pl dem smooth cloth-pl-dist
mi ka('aj)-e'ex màan ti yòol ìik'
fut.inm-B2pl travel prep on air
mi ka('aj)-e'ex jàan-t-e'ex ma'alo' jan-(a)l-o'
fut.inm-B2pl eat-tr-B2pl good eat-intr.inc-dist

be'òora ts'o'ok-i
 now end-B3
mix máak bejl-ak kun-bin u-bèet u-tùus-il~u-bèel'
 neg person now fut.A3-go A3-do A3-lie?-pos~A3-way [*tùus~bèel*= (to) serve]]
 (...)
kaj tun a'al-a' ti leti'-òob-e':
 then thus say-pas 3pron-pl-top
 "Be'òora tuláaka ts'o'ok-a'an
 now all end-part
bíin *wa úuch-uk tuka'atene'*
 fut hyp occur-subj again
pero ma' séeb-i
 but neg fast-neg
bíin *ch'a'ak u-pach kwèenta tukatèen ti tech*
 fut call to account again prep you
pero le-lo' mix máak yojel máax
 but dem-dist neg person know who
le nukuch máak-o' tun (u)y-òojlo' bix kun-jàaj-ta(l)
 dem big person-pl then A3-know-pl how fut.A3-truth-intr.inc. ..."
 "... It is said then that when *Ki'ichkelem Yùum* came,
 he told them:
 no matter, fathers,
 right now you are free,
 now there is going to be freedom,
 you are going to use gold,
 you are going to use smooth clothes,
 you are going to travel on the air,
 you are going to eat good food,
 now, it is finished,
 nobody now will go to do his service"¹⁸
 And then they were told:
 "Now everything is finished
 (one day) maybe it will happen again,
 but not soon,
 (one day) you will be called to account again,
 but that, nobody knows who will do it,
 [thus,] the great people know how will come the truth" [CVI.12]

Je'(el)- ... -e' (+ incomp. base for tr. and intr.) is used in contrasting sentences, to assert that an action is going to occur, or would occur if some conditions were carried out; usually in response to an assertion which is contrary or expresses doubt in that regard. This construction does not imply a precise temporal reference, it only presupposes that the action has not yet occurred.¹⁹

42. ***Je'(el)*** *u-lúub-(u)l-e'!*
 asser. A3-fall-intr.inc-top
 "For sure, he will fall!"

¹⁸ It refers to the saints' guard service which is seen in the main ceremonial centres.

¹⁹ *Je'el-...-e'* also enters into the spatial deictics paradigm with *je'el-...-a'o'* (cf. W. Hanks 1991), but the construction is different with the verb.

43. *“Wa mèet jum-p’e chan fàabor ten-e’,*
hyp do one-cl.inan little favour me-top
lúub-s le che’ pech’-m-il-en-e’”
fall-caus dem tree crush-perf?-loc?-B1-top
-- *“Ma’ táan, tumen j(e’el) a-jan-t-k-en-e’”*
neg dur,because asser-A2-eat-tr.inc-B1-top
“If you make me a small favour,
lift up the tree that crushed me”
(says in a tale, a snake to a farmer, who answers:)
“-No because for sure, you will eat me” [PI.2]
44. *Wa yan ja’-e, je’(el) u-kux-tal máak-e ‘*
hyp exist water-top, asser. A3-live-intr person-top
“If there is water/rain, for sure, one lives/will live” [JII.3]

The set of the verb forms used to refer to a forthcoming action, must also include other morphemes, like the modals *tak-* (desiderative), or *k’abéet*, *k’ana’an* (necessity) which take an incomplete base.

45. *Way-e’ Noh Sàanta Kriùs*
here-dem big holy cross
jach en ba’ax ka’ ‘úuch-uk-e
very ? thing conj occur-subj-top
tak Jerusàalem-e
as far as Jerusalem-top
k’abet *uy-oyt-a*
necessary A3-know-pas
ba’ax k’abet uy-úuch-u(l) way bàanda’-e’
what necessary A3-occur-intr.inc here direction-dem
wa yan sùufrir k-uy-uch-(u)l-e’
hyp exist suffer hab-A3-occur-intr.inc-top
k’abet *uy-áant-a(l) máak*
necessary A3-help-pas person
“Here, in Noj Santa Cruz
anything that happens [could happen],
as far as Jerusalem,
it must be known,
what must happen in this region,
if it is suffering that will come,
the people must be helped” [JII.3]

Finally, the form *ma’ xàan ka’* (+ subj. base fro tr. and intr.) is used to insist on the hypothetical character of the realisation of an action. It is the form commonly used when one does not want to commit oneself to something which is being anticipated; for example, its use is typical for religious promises (to go to a patronal feast, to do an offering) which result in a divine punishment on he who made the promise, if what was promised is not fulfilled.

46. ***Ma’ xan ka’ xi’ik-o’on te’ Noj Chan-kaj-o’***
neg also subj go.subj-B1pl dem big Chanchah-dist
“We may go to the big Chanchah (=ChanchahVeracruz)”

This brief survey of the verb forms used in Yucatec Maya for the future shows that *bīin* shares its assertive character regarding the action realisation with other forms (*yan-*, *je'el-* ... -*e*), but it is the only one to include as part of its definition the notion of temporal indetermination. On the other hand, some other forms (*yan*, *ken*) can be used in the announcement or evocation of the prophecies, but these appear in less formal contexts of speech and glosses of expressions with *bīin*.

The *bīin* Tense and Prophetic Time

The *bīin* form is used for an event, the realisation of which is certain, but impossible to locate precisely in time. In this sense, it fits well with the character of the prophesied facts since, as the speakers themselves emphasise, their fulfilment can only be vaguely dated. It is of interest now to compare the case of the prophecies with other events, which are also predicted, but by different means. These concern firstly, a distinct type of divine sign (considered as *chīikul* as well), the appearance of which also announces a future event, but which, in contrast with the before mentioned prophecies, have not been foretold (cf. Vapnarsky 1995), and secondly, the ill omens (*tamax~chi*). Because they do not present the characteristics of the prophecies, the future announced in these cases is not expressed by *bīin*.

Bīin is not Used for Other Kinds of Predictions

The *chīikul* that now concern us take the appearance of an extraordinary fact: a distortion of what is considered the natural course of events. For example, in the village church, a candle lit as an offering falls on the floor and remains upright, without going out; a cross appears on the surface of a maize drink prepared in honour of a sacred being; a coatī²⁰ herd enters the church garden or an unknown hen is seen around the village. These signs require the interpretation of a specialist, the soothsayer (*aj-ilmaj* “the one who sees”), who reveals its significance: generally a future punishment, consequence of some failure in the observing of the religious duties. It is known that this punishment will not be long in coming, unless the faithful perform a special ritual and succeed in appeasing the divine wrath. When mentioning the facts predicted by the *chīikul*, it is not *bīin* but *yan* which is used. This can be attributed to two reasons. On the one hand, the speaker knows that the fulfilment of the predicted event will take place in the near future; on the other hand, this fulfilment is not absolutely certain since it is possible – even if difficult – to avoid the punishment.

47. *Yan u-ts'ik jum-p'e chīikul*,
 fut A3-give one-cl.inan sign
tu'ux k-uy-a('al)-(i)k-e
 where hab-A3-say-tr.inc-top
yan ba'a k-u-tàal u-k'in (...)
 exist thing hab-A3-come A3-time
tu'ux k-uy-a('al)-ik-e
 where hab-A3-say-tr.inc
yan kastigo k-u-tàal (...)
 exist punishment hab-A3-come

²⁰ *Nasua narica* (Procyonidae), small mammal of the raccoon family.

yan bin u-tàal le kastigo,
 fut quot A3-come dem punishment,
siklon bin **kun**-tàal, mun-xàan-tal ... (...)
 cyclone quot fut.A3-come, neg.A3-last-intr.inc
k-u-bet-ik sèenyas bey-o',
 hab-A3-make-tr.inc sign like-dist
k-u-ts'ik sèenyas way-e',
 hab-A3-give signs here
wa chiikul bey-o',
 hyp sign like-dist
yan u-tàal kastigo,
 fut A3-come punishment
te' àanyo je 'l-a' t-uy-a'al-a xan-e'
 prep year dem-prox com-A3-say-com also-top
yan u-tàal jum-p'e màala kosèecha (...)
 fut A3-come one-cl.inan bad harvest
 "... He must give a sign,
 where he (*San Juan Bautista*) says,
 that the time is coming for something to happen,
 where he says that
 punishment is coming
 the punishment will/has to come, it is said,
 a cyclone, it is said, is what will come, quite soon,
 he makes signs, like that,
 he gives signs here,
 or *chiikul* (signs) like that,
 a punishment will/has to come,
 this year he also said
 a bad harvest will/has to come (...)" [TI.1]

As for the ill omens (*tamax~chi'*), they correspond to a set of facts which predict in a direct, definite, and explicit way, a harmful event to come. For example, to dream of a tooth coming out or to hear the song of certain birds, predict imminent death. For these omens, the form with *bīin* is not used either, probably because what is considered as forthcoming must happen in the very near future (such as the day itself, or more exactly during the time preceding the next dream, for some dream omens).

Prophetical or Solemn

Occurrences of *bīin* not pertaining to prophecy references are rare. Moreover, the fact that *bīin* characterises the prophetic genre seems to influence its use in other contexts. Thus, despite the fact that it can appear in trivial sentences like 48., the few cases in which we heard it used outside of prophecies, almost always corresponded to solemn situations, in which the speaker wanted to emphasise his words. We can see this in the example given formerly, of the young man announcing his imminent death (ex. 20), or in the case of a man trying to dissuade his sister who threatened to commit suicide (49).

48. *Bik a-p'ùul le ts'áak-a'!*
 neg A2-throw away dem medicine-prox
Bīin *k'abet-chaj-ak.*
 fut necessary-intr.perf-subj

“Don’t throw this medicine away!
(One day) we will need it”

49. *Ma’, ma’ chen a’(al)-ik bey-o’*,
neg, neg only say-tr.inc like-dist,
k’eban le ba’a k-aw-a’al-ik bey-o’,
sin dem thing hab-A2-say-tr.inc like-dist
bíin *kim-k-óon*,
fut die-subj-B1pl
pero ast u-k’uch-u(l) in-òora’-il-o’on ...
but until A3-arrive-intr.inc A1pl-hour-pos-A1pl
“No, don’t say that,
it is a sin what you are saying,
(one day) we will die,
but (this will happen) when our time has come”

Finally we can note that, when sentences with *bíin* used in an everyday context are proposed to Yucatec Maya speakers, some of them qualify its use as *úuchben màaya* “ancient Maya”, *úuchben t’áan* “ancient word/language”. The language which was spoken by the ancestors is considered as the most authentic, the most correct, and for this reason is associated with the most formal genre.

Conclusion

This study has shown the existence of a specialised form for the prophetic future in the Yucatec Maya language currently spoken in the centre of Quintana Roo, this, in a cultural context where the prophetic tradition itself occupies a central position. In the introduction, we mentioned the disappearance of the form *-om* (“prophetic assertive future” according to Arzápalo 1984), which occurred for reasons as yet unknown but which can be related to the transformation or disappearance of a particular speech genre. Apparently, the use of the *bíin* form, which seems to have been more widespread in the past, has become more restricted; to the point of *bíin* becoming the typical -not exclusive but predominant- future of the prophetic genre, and maybe occupying a position comparable to the ancient *-om*.

Bíin was distinguished as an assertive future with indefinite temporal perspective. These features correspond to the character of the prophesied events which are sure to occur but at a time impossible to date. Although semantically *bíin* is compatible with other uses, it is not chosen in these cases because of its intimate and favourite association with the prophetic genre. Reciprocally, other future morphemes can be used for the prophecies but, and particularly in formal speech, *bíin* is considered as the most appropriate and generally preferred.

All this and the brief survey of the other morphemes that are attached to the verb to situate the referred events in a forthcoming time, make it clear that it is necessary to take into account different parameters if one wants to analyse adequately the future forms. These concern the classical notions of aspect, mode and tense, but also criteria relative to the pragmatic features of the discourse (topicalization, context of enunciation, speech genres, etc.).

Moreover, new questions arise. For example: What are the semantic and pragmatic

differences between the old *-om* and the contemporary *bíin*? Does *-om*, unlike *bíin*, refer to a future whose time is definite, as the reading of Mayan glyph texts – where *-om* is associated to very precise dates – seems to indicate? In the prehispanic Mayan tradition, the prophesied facts appear with a determinate calendar date of realisation. We see that this is not the case today. Are the linguistic changes influenced by changes in the way in which time and the advent of the prophecies are thought of? The investigation must continue. But this study should already represent a small yet encouraging step, towards the comprehension of the links between the linguistic forms used for the expression of temporality in Maya and the conceptions which form its context.

References

- Arzápalo, R. (1984) “Tiempo físico y tiempo gramatical en maya” in *Actas del VII Congreso de la Asociación de Lingüística y Filología de América Latina*. Tomo II. Santo Domingo, República Dominicana.
- Ayres, G. (1991) “La Conjugación de los Verbos en Maya Yucateco Moderno”. Ph.D. Dissertation, Universidad Interamericana de Puerto Rico, Puerto Rico.
- Barrera Vásquez, A. (1977) “La lengua maya de Yucatán”. In Hoyos Villanueva et. al. (ed.). *Enciclopedia yucatanense*. Tomo II. Yucatán actual”. 2a. ed. Mérida, Yuc.: Fondo Editorial de Yucatán.
- Bartolomé, M y A. Barabas. (1977) *La resistencia maya: relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México, D.F.: INAH, Col. científica 53.
- Blair, R.W. (1965) “Yucatec Maya noun and verb morpho-syntax”. (PhD. Dissertation, Indiana University, 1965). *Dissertation Abstracts*, 25, 6606.
- Bricker, V.R. (1981) “Grammatical Introduction”. In E. Po’ot Yah. *Yucatec Maya verbs (Hocaba dialect)*. New Orleans L.A: Center for Latin American Studies, Tulane University. Pp. v-xlvi
- Bricker, V.R. (1981) *The Indian Christ, the Indian King: the Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Hanks, W.F. (1990) *Referential Practice*. Chicago: Chicago University Press.
- Palma y Palma, E. (1901) *Los Mayos*. Motul, Yucatán.
- Sullivan, P. (1983) *Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context*. Ph.D. Dissertation. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University.
- Sullivan, P. (1991[1989]) *Conversaciones Inconclusas: Mayas y Extranjeros entre dos Guerras*. México, D.F.: Gedisa.
- Swadesh, M. et al. (1970) *Diccionario de elementos del maya yucateco colonial*. México, D.F.: Centro de Estudios Mayas. Colección Cuadernos II. UNAM.
- Tozzer, A. (1921) *A Maya Grammar*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. IX, Harvard University.
- Vapnarsky, V. (1995) “La interpretación de los *ch’iik’ul* “señas divinas” entre los mayas yucatecos de Quintana Roo”, in Marie Odile Marion (coord.), *Antropología Simbólica*. México, D.F.: INAH. Pp. 65-77.

Diálogos y metáforas en los consejos históricos orales de los “Santa Cruz Maya” de Quintana Roo

Allan Burns

Uno de los aspectos claves para la antropología en este momento del cambio del siglo, aquí en la Península de Yucatán, es la necesidad de combinar las perspectivas o voces de la antropología de muchos de nosotros de las universidades y academias fuera del mundo maya con las de la gente de los pueblos. Entiendo que la articulación de la antropología practicada con datos de entrevistas, encuestas, y observaciones científicas por los profesionales de la academia antropológica con los datos o interpretaciones de la realidad de la vida cotidiana en los pueblos, siempre ha sido uno de los temas de la antropología en general. Pero aquí, en esta ponencia, hago referencia a una situación un poco más específica, o sea al desarrollo de una antropología indígena maya y su conexión con la antropología mas conocida en las universidades y centros de investigación, aquí en México y en otras partes del mundo. Cada día vemos en el mundo maya el crecimiento de organizaciones políticas como el Consejo Maya en Yucatán y otras asociaciones de intelectuales mayas. Las mas conocidas y de mayor presencia son las de Guatemala, aunque también se ven en Chiapas, Campeche, Yucatán y en Quintana Roo. En Chiapas hemos visto no solamente el subcomandante Marcos y el EZLN sino también grupos dedicados a la antropología local como Sna Jtzi'bijom, “la casa de escritores” o en Yucatán, el grupo de teatro “Sacnichte” o el teatro de Maní.

El objetivo de esta ponencia es proponer la necesidad de crear una nueva antropología que realmente combine la antropología local al interior de las comunidades con la antropología externa de la comunidad de mayistas. O sea, tenemos que llegar a un acuerdo, un convenio legítimo entre la antropología maya-local y la antropología maya-internacional. Después de elaborar este tema, voy a proponer unos puntos concretos o etapas a seguir para que podamos entrar a una discusión general del futuro de los estudios mayas para el principio del siglo veintiuno. Espero que ustedes lectores me ayuden en el desarrollo de los conceptos y proposiciones que voy a señalar.

Yo sé que muchos no creen que existe una antropología local o una antropología que no es definida por las autoridades que legitiman lo que es y lo que no es antropología. Para muchos, lo que sucede en los pueblos es la vida cotidiana, la vida que Bourdieu (1987) definió como de “doxia”, que es una vida en que la gente actúa sin mucha reflexión sobre qué es “la cultura” o “la sociedad.” Esta situación si existía en Quintana Roo, aunque ciertamente no existe hoy. Actualmente hay variaciones de ‘ortodoxia’ en algunas comunidades y ‘heterodoxia’ en otras. Hay comunidades y gente en ellas que tienen una idea de lo que es “lo maya” hoy y su conexión a la cultura maya antigua. En otras comunidades hay mucha variación de pensamiento sobre una cultura “maya” e incluso mucha gente no creen en la existencia de una cultura “maya” en la actualidad. Para ellos, la cultura de Yucatán, la cultura “mestiza” cuenta mas que una cultura realmente “hach” maya. Esta variación es un ejemplo de la heterodoxia de las comunidades mayas hoy. No debe ser una sorpresa que en las comunidades mayas en Quintana Roo se encuentre mas de una interpretación y por supuesto argumentos de lo que es “la cultura maya.” Como el dicho de, “cada pol cada yokolcab” (cada cabeza es un mundo). Una vez, por ejemplo, durante una ceremonia de “hanli col” o la gracia de la cosecha, mi compañero Cristino Yama’ estuvo discutiendo el origen de la lluvia con el *hmen* que estuvo haciendo las premisias. Cuando me acerque hacia ellos, Cristino me

pidió que explicará al *hmen* la física de la evaporación del agua por el sol y el crecimiento de nubes y su eventual transformación a lluvia. La explicación que dí fue la misma que había dado a Cristino unos días antes. Al final, Cristino dijo al señor que el podría ver fácilmente que no eran los *chac* que hicieron la lluvia sino era el sol y su poder de evaporación. Yo estuve un poco sorprendido de que ellos estuvieran discutiendo la física del agua y su relación con la existencia de los *chac*, y, por supuesto, me puse nervioso por el hecho que Cristino me usara como “experto” en su controversia con el señor *hmen*. Bueno, el *hmen* aceptó que el sol sí tiene el poder de evaporación, pero me preguntó si yo podría explicar los mecanismos de la transformación del agua en su forma de evaporación al agua de lluvia. Como no tuve una respuesta adecuada, él terminó el argumento con la explicación de que es en este momento precisamente cuando los *chac* derrumban el agua de sus calabazos o *chuh* para empezar la lluvia. Así me ganó, pero la verdad es que estuve más contento de esa forma en lugar de que le hubiera convencido de que mi teoría era mejor.

Este ejemplo sugiere que existen en el mundo maya formas de reflexión sobre las ideas culturales. Pero lo más importante es que este ejemplo describe uno de los mecanismos fundamentales en la construcción del conocimiento en el mundo maya, el uso del diálogo y argumento como manera de crear explicaciones vivas y con el poder de transformar lo que es la cultura maya. Estos diálogos y formas de comunicar no son usados solamente por gente de los pueblos sin referencia a la gente de afuera. Nótese que en el ejemplo que les conté, yo como antropólogo también estuve implicado en el evento. En otras palabras, el diálogo también se extiende a servir como parte de la comunicación entre la antropología maya-local y la internacional.

Cómo señaló muy bien Paul Sullivan en su libro “Unfinished Conversations” (1989), la gente de los pueblos en Quintana Roo realmente han dedicado sus fuerzas a comunicarse con los de afuera, antropólogos entre ellos. Sin embargo muchas de las conversaciones o comunicaciones pasan de unos a otros sin que se den cuenta de las distintas maneras de presentar e interpretar información o conocimiento. La interpretación que da la gente que es parte de la tradición maya, por ejemplo, a las historias orales como anécdotas del pasado, no es la misma que la gente local les da en términos de la posibilidad que uno podría hablar con la “voz” del pasado, incluso la voz de la Cruz Parlante. Lo interesante es que esta famosa falta de comunicación entre la gente maya y la gente no maya ha sido comentada no solamente por nosotros de afuera sino por ellos también.

En el libro de Nelson Reed sobre la guerra de castas (1964), él mencionó que cuando llegó a preguntar de la cruz parlante, ellos le respondieron con peticiones de que les entregara armas y otros recursos a la gente de la región. Lo mismo me ha pasado a mi y a Paul Sullivan, y por su puesto a muchos otros antropólogos y antropólogas que han pasado tiempo en las comunidades de la región. Bueno, estas anécdotas nos dan pauta, y hay veces están interpretadas como datos, de la continuación de una perspectiva bélica entre la gente de las comunidades. Pero también estas peticiones podrían ser interpretadas como parte de la estructura de la presentación de conocimiento o como metáforas de un deseo más profundo de la gente o sea el deseo de comunicarse con nosotros por medio del diálogo. Las peticiones, en su base son preguntas, y las preguntas son las partes básicas de los diálogos lingüísticos. De una manera u otra, al responder a las peticiones y preguntas es entrar en un diálogo de lo que es la antropología maya local.

Una cosa que me impresionó mucho cuando estuve en las comunidades de Tixcacal Guardia y Señor fue el interés que la gente tenía por el discurso histórico entre ellos y muchos antropólogos. Me preguntaban, por ejemplo, si yo conocía a Alfonso Villa Rojas que estuvo en el pueblo vecino Tusik en los años treinta. Cuando supieron que soy de los Estados Unidos, también me preguntaban si conocía al famoso antropólogo

Sylvanus Morley. Uno de ellos, el Señor Paulino Yama’, me contó la historia de su encuentro con el Doctor Morley para explicarme metafóricamente el problema de los discursos entre los antropólogos y los intelectuales de los pueblos.

El encuentro al que se refiere este ejemplo ha sido también recogido, por parte de Morley, en el libro *Sylvanus G. Morley and the World of the Ancient Mayas* de Robert Brunhouse (1971:260-269). La versión de este suceso, según Morley, es de gran interés por la importancia que él y sus colegas le dieron al jefe político de la época, Concepción Cituk. En este ejemplo, la jefatura de Cituk es puesta en duda. La jefatura política de los mayas en la región de X-cacal no es absoluta en la actualidad y probablemente no lo fuera cuando tuvo lugar este encuentro en 1934 y 1935. Morley y sus colegas, acostumbrados al modelo occidental de jefatura unitaria basada en una legitimidad contractual, tomaron tales reuniones como encuentros entre “jefes”. Este ejemplo, narrado por un miembro de la expedición que visitó Morley en 1934, señala que ese punto de vista no era correcto. En la descripción del encuentro hecha por Brunhouse se pone mucho énfasis en la visita a las ruinas y en la proyección de algunas películas de Charlie Chaplin, que se supone impresionaron a los jefes rebeldes. Estos aspectos de los encuentros no se mencionan en el ejemplo. En su lugar, el narrador se queja de que Sylvanus Morley pareció no entender las peticiones de los mayas y los despidió con buenas palabras cuando ellos querían hablar sobre armas y ayuda para continuar la lucha.

Este ejemplo, en particular, fue el resultado de una conversación entre Paulino y yo en la que me preguntó si conocía a Sylvanus Morley. Yo no conocía a Morley pero dije que sabía quien era. En la narración se mencionan a los Patronos o cruces como pertenecientes a los mayas. Tal tema, frecuente en los ejemplos de este tipo, fue utilizado como un marcador estilístico para señalar el punto de referencia de la vida de todos los separatistas mayas, la Cruz Parlante.

LO PRIMERO QUE LE DIJE AL DR. MORLEY

“HOLA, DR. SYLVANUS MORLEY,

venimos aquí a hablar con usted en persona

‘Chhe’ en Kuha’

para que usted pueda darnos algún CONSEJO, alguna SATISFACCION.

Ya hemos hablado con usted, SEÑOR, con satisfacción.

Usted nos ha preguntado, ‘¿QUE NOS HA PASADO?’

¿qué nos han hecho?’

SOMOS TAN POBRES, SEÑOR, tan INOCENTES, tan CERRADOS en nosotros.

No sabemos qué decir.

Ese importante Capitán Cituk

que le habló a usted

no tiene CEREBRO.

Carece de INTELIGENCIA.

Habló simplemente a pesar de que el pueblo le dijo lo que debía haber dicho.

Lo que estoy diciendo ES VERDAD.

¡Uh! Bien, usted no debería hacer eso, no tendría que hacerlo de ese modo.

Tendría que decir lo que le pasó,

su cabeza no es sólo para llevar sombrero.

No es sólo para llevar sombrero, es para llevar pensamientos elevados y ponerlos por DELANTE de uno mismo.

Esta es la razón por la que le estoy hablando, voy a darle un consejo.

Usted vino aquí a hablarme,

aquí a ‘Chhe’ en Ku’.

Bien, ahora, ... ahora,

después de que usted ha venido, bien, ¿QUE es lo que tiene que decirme?
La gente actúa como si no tuviera BOCA,
son como mudos.
Así no se puede hablar.
¡Ajá! Bien, voy a decirle esto,
Señor Jefe, el tiempo ha pasado.
Cada vez que venimos, cada vez que venimos, cada vez que venimos aquí,
bien, usted no nos dice nada.
Nosotros tampoco decimos nada.
Bien, AHORA pues, Señor,
estoy teniendo en cuenta, Señor.
La tierra, nuestra nación, ¿cuál es
la razón de que se llame 'México'?
Está TAN LEJOS.
Dicen que es la misma tierra
pero no creo que sea VERDAD:
porque esta tierra
es algo aparte.
Esta tierra del Territorio es aparte:
Nohoch Cah Santa Cruz Balam Nah Kampocolche nación.
Los CINCO PATRONES están todos aquí en esta tierra, el Territorio.
Los PROPIETARIOS del Territorio son los INDIOS MAYAS.
Sirven a los cinco Patrones de aquí.
A los SANTOS se les ha ordenado ciertamente ... ordenado estar con los mayas.
No se les ordenó estar con los nobles,
tampoco con los INGLESES,
tampoco con los FRANCESES,
tampoco con los TURCOS,
tampoco con los ESPAÑOLES,
tampoco con los MEXICANOS,
tampoco con los ALEMANES,
TIENEN QUE PERMANECER AQUI.
LOS CINCO SANTOS, PATRONES, deben permanecer aquí en
NOH CAH SANTA CRUZ BALAM NAH.
Deben permanecer en la tierra del Territorio.
Allí son servidos por la GENTE POBRE.
Se dice que están entre nosotros.
LOS SANTOS NO DEBERIAN ESTAR CON ELLOS.
Bien, ahora, así es como están los Santos.
Le he dado un consejo.
Se lo dí cuando vino aquí.
Bien, Señor, creo que el tiempo ha pasado.
Ese gran capitán no le dijo nada.
Ese Capitán Cituk.
Bien, se lo he dicho ahora.
Ese Noh Cah Santa Cruz Balam Nah es para mí y para usted.
Mi pueblo y su pueblo".
En verdad, es bueno.
Así es como hablé hace tiempo;
ha pasado mucho tiempo.
Así es como busqué ayuda hace mucho tiempo.
Ahora me siento SATISFECHO. (Burns 1995)

La narración del comandante Yama’ señala en mucho no solamente los términos históricos de la época de los treinta en Quintana Roo sino también de hoy día. Nótese que él se refiere a los diálogos y conflictos internos entre el capitán Cituk y los otros comandantes de la región. Nótese también que él se refiere a la búsqueda de ayuda en aquel tiempo para decirme que esta ayuda todavía la necesitan.

Para concluir, quisiera proponer una visión de cómo podemos colaborar en términos concretos con los intelectuales mayas de la región. Sin embargo, hay que tener conciencia de que esta colaboración también conlleva riesgos. Entre ellos es que la antropología local de la gente maya en Quintana Roo es una antropología de la política y no solamente de la cultura. Hay trampas de faccionismo, partidismo, y la política local que nos podría afectar. Pero no hay mucha novedad en esto. Cuando estuve trabajando en Señor, una facción del pueblo me acusó de robar artefactos, y un día cuando iba de salida, me pararon para revisar mi casa y vehículo. No tenía nada, y la facción perdió mucha “cara” este día. Quiero enfatizar que los riesgos de la política son parte de la cultura cotidiana en los pueblos oprimidos por el colonialismo y poder estatal.

Voy a terminar con cuatro propuestas que quisiera apuntar como elementos de discusión. Al igual que el modo de presentar información en las comunidades mayas de la zona, les voy a proponer estos cuatro puntos en términos de preguntas para abrir un diálogo entre nosotros mismos.

(1.) ¿Cuáles son las posibilidades de crear una red continua entre nosotros que trabajamos normalmente afuera de las comunidades y ellos adentro de ellas? ¿Podemos pensar en un boletín en que podamos compartir nuestras ideas y planes? ¿Hay la posibilidad de escribir artículos o ensayos con dos autores, uno de las comunidades y otro de afuera?

(2.) Entre nosotros que hablamos un poco de la lengua maya, ¿Existe la posibilidad de identificarnos en común con la gente de los pueblos como “mayeros” y así romper un poco la distinción entre los dos campos de identidad? ¿Siempre es necesario proponer una distinción cultural entre la gente maya y la gente no maya cuando existe en la concepción de la antropología local el término “mayero”?

(3.) ¿Podemos pensar en la importancia de los metáforas, diálogos, y transformaciones como conceptos básicos de la antropología en el mundo maya? ¿Cuáles serán las implicaciones de nuestra colaboración si empezamos con los conceptos de la antropología maya-local y no con los conceptos de la antropología maya-internacional?

(4.) Finalmente, ¿Cuáles son las posibilidades de establecer un consorcio entre las asociaciones mayas y los centros y universidades donde trabajamos para la búsqueda de becas, proyectos, posibilidades de empleo, etcétera entre todos nosotros?

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1987) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brunhouse, Robert (1971) *Sylvanus G. Morley and the World of the Ancient Mayas*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Burns, Allan F. (1995) *Una época de los milagros*. Mérida: Consejo Editorial de la Universidad Autónoma de Yucatán.
- Reed, Nelson (1964) *The Caste War of Yucatan*. Stanford: Stanford University Press.
- Sullivan, Paul (1989) *Unfinished Conversations. Maya and Foreigners between Two Wars*. New York: Alfred A. Knopf.

“Hablando del cambio”:

testimonios de la tradición oral maya del centro de Quintana Roo¹

Ueli Hostettler

La sociedad maya del centro de Quintana Roo ha sido transformada profundamente durante las últimas décadas (Villa Rojas 1945, 1977; Sullivan 1983, 1986, 1989). Sin embargo, estos cambios tienen sus raíces a fines del siglo pasado cuando los rebeldes de la Guerra de Castas de Yucatán fueron vencidos por el ejército mexicano (Patch 1991; Farriss 1984; Reed 1964).

Las transformaciones se reflejan en cambios y ajustes del sistema cultural y económico a lo largo de un siglo (1890-1990). En este proceso los mayas han sido sujetos a presiones económicas y culturales externas, pero también fueron actores que ajustaron deliberadamente su sistema cultural y económico al contexto de transformación.

Desde la pérdida de la autonomía política en la derrota del movimiento rebelde en 1901 la sociedad maya del centro de Quintana Roo ha tenido que ajustarse a un estado nacional cada vez más inclusivo. Las consecuencias fueron la erosión paulatina de patrones culturales y de la organización social y, más visible, los ajustes en la economía doméstica y en el sistema productivo. Se puede observar un lento deterioro de la agricultura milpera que ya no satisface las necesidades básicas de la subsistencia. Paralelamente a este proceso, los mayas han diversificado su sistema productivo y han incluido estrategias productivas como son la explotación forestal, el comercio a pequeña escala, la apicultura comercial y la producción de hortaliza dirigidas todas hacia el mercado local y regional. Además, el trabajo asalariado dentro y fuera de las comunidades cobra cada vez más importancia (Hostettler 1992, 1994, 1995, 1996).

Basado en 18 meses de trabajo de campo en la región central de Quintana Roo entre 1987 y 1993 en este ensayo se explorará a través de dos testimonios de la tradición oral de que manera los mayas mismos están percibiendo estos cambios y en que forma los están interpretando.

El interlocutor del primer relato sobre el cambio, ahora en sus sesentas, nieto del famoso Capitán Concepción Cituk, respondió a mi pregunta inicial: ¿cómo ve usted la vida actual? ¿mejor? El relato se refiere en su comparación con la situación actual a la época de juventud del interlocutor, los años de los 1940s y 1950s. Además, los profetas que menciona y que predijeron las transformaciones que se pueden observar en Felipe Carrillo Puerto (antes Noh Kah Santa Cruz Balam Nah Kampokolche Kah) y en la vida cotidiana de los poblados del grupo de Xcocal Guardia, pronunciaron sus profecías durante las primeras dos décadas de este siglo, poco después de la derrota militar de los mayas sublevados en 1901 (Sullivan 1989). Estos profetas se basaron en una larga tradición profética del pueblo maya (Sullivan 1983, Vapnarsky, este tomo). Los lugares de referencia para el narrador son Xmaben, abandonado en 1949² y Yaxley, el pueblo

¹ La investigación para este trabajo se pudo realizar gracias al apoyo económico del “Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique”. Agradezco de igual manera el apoyo del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sin embargo, mi agradecimiento más grande merecen los habitantes de Yaxley quienes amablemente me han permitido de vivir un tiempo entre ellos.

² El pueblo de Xmaben fue abandonado en 1949 por problemas con el abastecimiento de agua potable. Por razones no muy claras se secó poco a poco el cenote del pueblo. El abandono se produjo

sucesor de Xmaben.

Sí, la libertad la veo más tranquila. Pero hay más crisis que antes, cuando estábamos en Xmaben, [...] pues había más alimento, había más aves [de corral], había más frutas, pero ahorita casi no hay. [...] No llego a entender cómo se cambió. Solamente yo digo en que llegaron los caminos [y los] camiones,³ es cuando se cambió la gente. Se salía, se fue a chambear en otros lados y no hacía sus milpas. Se abrieron créditos también a los campesinos. Pues ahorita el campesino [al que] no dan crédito, no trabaja. Ahí vino el cambio. [...] En cambio de antes, trabajábamos así al pulso, cada quién hacía su milpa y [si] hay unos que no tienen maíz, tienen que ir a tumbar para que [le] den una carga de maíz.⁴ Cinco mecates de tumba haces y te dan una carga de maíz. Y así se ayudaban entre ambos. Nadie salía a otros lugares, [a] Cancún. No sé a dónde se va la gente a chambear ahora.

Había animales en el monte. Hay venado, hay jabalí, hay de todo. [...] En esa época no había camino pues [cuando] se tira un venado, solamente aquí [en el pueblo] se vende algo. Vamos a poner la mitad, la otra [se] guarda para comer. Y antes que se gastó esto vuelve uno a tirar otro [venado]. Si quiere uno comer [carne] de monte, se va a la milpa, seguro tiene que traer un pavo o dos pavos de monte, porque si hay. [...] Llegando a la milpa si hay, nada más espiarlo y en seguida hay. [...]

Pues, se alimenta la gente mejor. Sembrábamos plátano, mientras que uno no lo deja entre lóbrigo, dan su producto como debe ser, suficiente. [...] [Ahora] sembramos chile: ¡una cosecha nada más! De esa época de que te digo, hasta en 1960 siembras las matas de chile, mientras que está limpio el terreno, hasta tres o cuatro años vas cosechando. Hay suficientes gallinas, yo me acuerdo cuando estábamos en Xmaben, tenía como quince años, [preparábamos] el maíz, tres cargas les pongo sobre el caballo, con cien blanquillos, con seis gallinas, lo llevo a Carrillo, llegó allá lo vendo a cinco a seis pesos una gallina grande, los blanquillos estamos vendiendo a treinta o treinta y cinco centavos a veces. Cuando vendo todo el producto que llevo ya tengo [dinero] para comprar jabón, azúcar, pan de todo lo que me dicen que traigo yo lo compro y regreso con el resto del dinero. Así salía la gente a Carrillo para comprar. En vez de llevar dinero allá agarra dinero para traerlo [al pueblo]. No como ahorita ya

cuando una serie de misteriosos fallecimientos fueron atribuidos a la calidad del agua y los especialistas rituales (“hmenoob”) no encontraron remedio.

³ El proceso de la conexión del pueblo al sistema de carreteras fue lento. Por mucho tiempo hasta los 1950s existía únicamente un camino de herradura (o brecha) de aproximadamente 36 kilómetros a Felipe Carrillo Puerto. Cuando se abre la carretera Carrillo Puerto-Peto durante los años 1950s, la salida más corta seguía una brecha de 16 kilómetros al poblado vecino de Chunhuas al sur. En esta localidad se podía abordar un autobús para llegar a Carrillo Puerto o a Peto. Más tarde en los 1960s se terminó la carretera Carrillo Puerto-Valladolid. Esta pasa por el poblado vecino Señor al oriente de Yaxley y así se redujo la caminata a 12 kilómetros. Fue hasta el mes de diciembre de 1972 cuando el primer coche procedente de Señor entró por un nuevo camino blanco a la plaza de Yaxley. Desde entonces hay servicios de transporte para salir del poblado. En la década de los 1980s se trazó otro camino blanco Yaxley hacia el sur a Chunhuas donde entronca la carretera pavimentada. En el mes de julio de 1995 se terminó la rectificación de las curvas del camino a Señor y se le aplicó una cobertura de asfalto. Esto hace que ahora el viaje a Señor, que antes por la mala calidad de la carretera duró casi una hora, se redujó a diez minutos.

⁴ Se trata de un sistema de trabajo llamado “kol bet ixim” en maya-yucateco. Por medio de trabajo en la preparación de la milpa de otra persona (sobre todo en la tumba del monte) se obtiene el pago en maíz. El sistema consiste en un pago en especie (maíz) de una carga (46 kilogramos) por cada cinco mecates (a 400 metros cuadrados) de tumba de monte alto (“nukutch k’aax” en maya-yucateco). Este sistema amortigua el impacto de cosechas mal logradas pero al mismo tiempo el sistema del “kol bet” tiende a generar una estratificación entre unidades domésticas ricas que pueden elevar su producción maicera y también su producción de cerdos – que depende sobre todo de la cantidad de maíz que controla la unidad – con el trabajo que reciben por medio del “kol bet” y entre unidades domésticas pobres que no pueden destinar su mano de obra a su propia milpa por prestar trabajo a cambio de maíz a otros (Hostettler 1995).

estamos al revés. Porque ahorita blanquillo en Carrillo lo compramos, plátano en Carrillo lo compramos, tomates, chiles allá lo compramos. Antes nosotros lo llevamos para vender allá. [...] Pues los productos sí rindieron. Pero cuando vino el cambio entonces, sembramos maíz, chile, plátanos todo, ¡no da! Las gallinas [...] a poco tiempo empiezan a morir. A veces tenemos que comprar en Carrillo, los que vienen de la granja. Esta vez, si no les compramos los alimentos que venden en Carrillo, no se quedan las gallinas, se mueren.

Es grande el cambio que tenemos ahorita. Sí. [...] Pues, [lo] único que [podemos] decir es la costumbre que tenemos de pensar. Porque la gente grande hasta ahorita se basa en la religión. Muchos dicen de que tienen profetizado que a los 2000 [años] se va a cambiar. Hay unos profetas, unos soñadores que hicieron sus libros que dijeron [que] en esas épocas, se va a ver más dura la vida. De que por si Dios nos está castigando, estamos llegando al fin. Que tienen dicho que Felipe Carrillo Puerto iba a ser así como está ahorita. [Antes] era un pueblo así, como [Yaxley] cuando estaban diciendo esto. [...] Que ellos dijeron que en Carrillo tenían que cruzar dos caminos blancos en el centro. En ésta época solamente cuando vayan a Yucatán compraron sus ropas, compraron jabón, compraron sal, compraron todo lo que es necesario. No había nada en Carrillo. [Pero los profetas] dijeron que iban a venir los comerciantes, que iban a venir más comerciantes que cuando amanezca, cuando dan las ocho de la mañana, ya pasaron dos ó tres por la puerta de la casa. Que iban a vender la tierra, que iban a vender hasta la piedra, las maderas, iban a dejar [el monte] así en puro huamil, y [podemos ver que] está quedando el monte ahorita así. Todo eso no sé cómo llegaron a adivinar pero sí, está pasando ahorita. Que dijeron que iban a pagar a sus hijos. Ustedes con el tiempo van a pagar a sus hijos van a pagar sus animales unos tienen que andar en las casas a vender agua. Ahorita lo están haciendo con el agua purificada, de casa en casa vendiendo. Pues todo eso lo dijeron.

Yo cuando era niño iba yo a Carrillo con mi abuelo, tenemos montados caballos, pues empieza a platicar conmigo las historias. Pues yo no le hacía caso de que si es cierto. Yo pensaba que era puro cuento. Pero hay varios cambios que ya los vi, lo estoy viendo hasta ahorita. Es grande el cambio que ya tenemos. (CMD, Yaxley 17/VI/93)

Las transformaciones ocurridas, sin duda, tienen muchas facetas. Sin embargo, no se pueden explorar a todas aquí. A mi manera de ver, en el relato que acabo de presentar se pueden reconocer cinco tópicos centrales relacionados con el cambio:

(a) Lo que está empaquetado en el término "libertad" o, a veces, "época de libertad" como algo opuesto a la "época de esclavitud".

(b) Los caminos como sinónimos del avance de la integración de los poblados y de la región en las redes de comunicación e intercambio del estado nacional y, también, en su calidad de ser "abiertos" o "cerrados" como metáfora clave de la ruptura generada por la transición de la "época de esclavitud" a la de "libertad".

(c) En el relato la "libertad" y los "caminos" son señales de una transformación paulatina de la relación y del balance entre una economía dirigida hacia adentro, o sea de subsistencia, y un sistema productivo orientado hacia afuera, hacia el mercado regional. Esto, sin duda, es el cambio más visible y tangible.

(d) La integración cada vez más estrecha al estado nacional, los cambios demográficos y las modificaciones económicas aumentaron considerablemente la presión sobre los recursos principales, resultando un acelerado deterioro de la base de la agricultura de subsistencia. De los bosques tropicales lujuriantes de antes quedan en muchas partes solamente tristes huamiles (Villa Rojas 1977; Edwards 1986).

(e) Las profecías mencionadas guían la actitud frente al cambio y también la visión del futuro. Se presentan en el relato como un poderoso instrumento para entender lo que está cambiando y, sobre todo, con su fuerza profética – por el hecho que sí se cumplen

las predicciones – reafirma la tradición de la cual ha surgido.

A continuación trataré de ampliar un poco lo relacionado con estos cinco tópicos. La transición de la esclavitud de la población maya, basada en el régimen colonial y después en el del México independiente, hacia un estado de libertad es compleja. La primera ruptura con la esclavitud fue la sublevación maya de 1847. En el transcurso de medio siglo la sociedad maya rebelde logró construir un nuevo orden social y político en torno a la ciudad sagrada de Noh Kah Santa Cruz Balam Nah Kampokolche Kah, hoy Felipe Carrillo Puerto (Reed 1964; Jones 1974). El estado autónomo de los “sublevados bravos” y su fuerza militar dependieron fuertemente de las relaciones económicas y políticas que mantuvieron con la colonia inglesa Honduras Británica (Jones 1971).

El sueño de la autonomía y del autogobierno se rompió con la derrota militar en 1901. Poco a poco, el estado nacional empezó a imponerse a la sociedad indígena dispersada en la selva de Quintana Roo. Uno de los motivos más importantes para lograr el control de la región fue su riqueza forestal, el chicle y la madera preciosa que cobraron cada vez más importancia en el mercado mundial. Hasta 1928, el estado nacional actuó con una estrategia de “laissez faire”. Por medio de la incorporación de los líderes mayas, especialmente del General Francisco May, a la explotación forestal, se esperó una integración pacífica de su gente, que, a pesar de la derrota militar se habían mantenido fuera del control estatal (Konrad 1991). Tal esperanza no se cumplió. La cooptación del líder maya generó oposición entre sus seguidores que finalmente terminó con la separación del Capitan Cituk y otros líderes que en Xcacal Guardia re-instalaron el antiguo orden basado en el sistema de guardia a la Santísima Cruz y en el orden político autoritario militar. Además se hizo un intento deliberado de reducir los contactos con el mundo exterior a la venta del chicle y mantener una actitud hostil contra todo lo que representaba al estado nacional.

En 1936, tras un largo período de negociaciones con el gobernador Melgar los líderes del grupo de Xcacal acordaron dejar su actitud hostil a cambio de la regularización de sus tierras por medio de la reforma agraria (Sullivan 1989). Aunque los tramites para establecer el ejido Xmaben se completaron hasta 20 años después, este fue el primer paso en un proceso de apertura paulatina. Llegaron primero los maestros y las escuelas, después tomaron posesión los representantes del gobierno a nivel local. En la década de los 1960s y 1970s llegaron los caminos y con ellos nuevas técnicas productivas, entre ellas la hortaliza con riego, las abejas europeas, los cerdos americanos y la explotación de madera en rollo o en durmientes. También llegaron los agentes del BANRURAL que trajeron los créditos para maíz y arribaron representantes de un sin fin de proyectos de desarrollo dirigido, muchos con ritmo mexicano, es decir sexenal (i.e., seis años dura la gestión de cada administración federal). Haciendo uso de los mismos caminos también se intensificó el trabajo de proselitismo religioso que había empezado ya en la década de los 1940s. Poco a poco se crearon núcleos de Presbiterianos y después de otros grupos más. Todos ellos compitieron con la Iglesia maya y el Catolicismo oficial por las almas mayas. Los nuevos caminos y el transporte ejidal que inmediatamente se estableció permitió a los habitantes de los poblados viajar y pasear con más frecuencia; algunos encontraron trabajo asalariado en Carrillo o, después de 1974, en Cancún.

Para la gente de Xcacal la “época de libertad” inició cuando los poblados se tuvieron que abrir a los maestros después de los acuerdos con el gobierno en 1936 (Sullivan 1989:162). Ellos fueron los que les enseñaron las libertades y derechos basados en la constitución mexicana. Las nuevas autoridades fundadas en el estado nacional estuvieron en contradicción con las autoridades tradicionales y estas perdieron más y más terreno en su pretensión de autoridad exclusiva (Hostettler 1996).

La libertad significó el movimiento libre de productos, personas y capital y también la oportunidad de vender su fuerza de trabajo. Es en lo económico que el cambio es más

visible. Mientras que la economía de guerra durante la segunda mitad del siglo pasado producía excedentes que se cambiaron por armas y pertrechos, después de 1901, esta economía se había casi completamente dirigido hacia adentro y reducida como tal a la agricultura de subsistencia combinada con la recolección y la caza en el monte. Todos los trabajos se hacían para comer, solamente una pequeña parte de los productos salían del ámbito inmediato de los poblados para ser intercambiados por artículos de primera necesidad: machetes y hachas, cartuchos, jabón entre otros. La explotación del chicle por los mayas mismos después de 1920 significa acceso a relativamente grandes cantidades de dinero en efectivo. Mucho de ello se gastó en productos de consumo de lujo sin poder invertirlo en el mejoramiento de la economía doméstica (Villa Rojas 1945). Los productos tradicionales simplemente no tenían mercado o si tenían, las distancias que separaban los mercados del productor significaban fuertes restricciones. Esto cambió con la expansión de la infraestructura de comunicación y por el aumento de la demanda de estos productos, todos ellos efectos del fortalecimiento del estado nacional, del crecimiento demográfico y de la incipiente urbanización.

El segundo relato, que se presenta en seguida, retoma la importancia de los caminos como causa y efecto del cambio. Esta vez el interlocutor es más joven, hoy en sus cuarentas. Ya no le tocó conocer la vida de antes, creció en la "época de libertad", con los caminos y escuelas. Después de hablar sobre los cambios materiales más visibles, también explica cambios más sutiles en lo religioso, el deterioro de la autoridad tradicional y de las normas de comportamiento individual.

Lo del camino fue el motor fundamental que dio el principal cambio. Porque ya habiendo manera de salir, cada rato la gente sale y llegan productos, empezaron a llegar productos que la gente no consumía antes. [...] Empezaron a llegar otras facilidades, se introdujo el agua ya entubada, la electricidad, empezaron a comprar aparatos, radio, la televisión. [...] También, ya por el camino la gente empezó [...], o sea el trabajo de la gente se hace más intenso aunque era menor tiempo, pero sí había que adaptarse a ese cambio. [...]

Por ejemplo, uno sabe que uno acostumbraba trabajar así la totalidad del año, cuando no había manera de salir uno no se preocupaba. Uno iba a la milpa, a veces se pasaba todo el día ahí pero la intensidad del trabajo era menos, trabajaba uno tranquilamente. Ya con el cambio, la entrada del camino, la gente está al pendiente de los eventos de beisbol, empezó a organizarse incluso campeonatos en que cada domingo había juego. Y uno tenía que realizar los trabajos que corresponden a la semana para tener el domingo para entretenerse. [...]

La entrada del camino facilitó el intercambio entre deportistas, se organizaron campeonatos de basquetbol, por las noches de volibol, empezaron a venir también los de las sectas protestantes, empezaron a conquistar adeptos, fue en que se construyó el templo. [...] En el cambio [general] influyen muchos elementos. Por ejemplo, la gente ya empieza darse cuenta que es importante [...] que sus hijos deben de estudiar, deben de prepararse para afrontar el futuro.

Antes la gente pensaba únicamente en su entorno muy muy cercano. Ahora la gente ya piensa más en el futuro, aunque de cierta manera se conservan muchas cosas que son parte de nuestras raíces. Por ejemplo lo de la religión. Aunque se practica ahora como se hacía antes, pero ya veo que [...] [la gente] no podía descuidar su actividad para dedicarse exclusivamente al trabajo religioso. Incluso a veces aunque había un compromiso de ir a hacer guardia en Tixcacal, se interponían sus intereses personales encima de la religión. [...] O sea, este cambio se da porque ahora nos rigen nuevas leyes. Porque ahora la ley que podíamos llamar la ley vigente en este tiempo cuando era obligatorio ir a Tixcacal ya no nos rige. [...] Creo [esto se dio] por el cambio de la mentalidad de la gente porque ahora pues mucha gente dice, yo puedo vivir sin tener religión y mucha gente no va a Tixcacal, no va en ninguna secta, ni tampoco acude a

la iglesia [católica]. Algunas gentes piensan de que pues son libres y por lo tanto no tienen ningún compromiso. (BME, Yaxley, 1/XI/93)

La magnitud del cambio entre los mayas del centro de Quintana Roo es obvio. Alfonso Villa Rojas escribió en 1977, después de su visita a los poblados que había conocido cuarenta años antes, que “[e]s posible que ningún otro grupo del área maya hubiese tenido una transformación como ésta; ni siquiera los que habitan en los Altos de Chiapas que por siglos, habían estado en contacto con ciudades mayores [...]” (1977:886). A manera de conclusión quiero mencionar cuatro puntos que me parecen importantes:

(a) Aunque por falta de espacio no se presentaron más ejemplos de cómo perciben los mayas mismos el cambio, es preciso enfatizar la capacidad presente entre ellos de reconocer y expresar las transformaciones ocurridas en su vida cotidiana y su entorno natural (e.g., Burns 1977, 1983, 1992; Jaramillo Botero 1988; Smailus 1975; Sullivan 1983, 1989, 1994; Vapnarsky 1995).

(b) También es importante señalar que el discurso sobre el cambio siempre está en función con la tradición o, como expresó el nieto de Cituk en el primer relato, “Pues [lo] único que [podemos] decir es la costumbre que tenemos de pensar.” Esta costumbre de pensar es, sobre todo, caracterizada por la tradición profética. Por medio de ella “lo moderno” fue anunciado desde tiempos remotos. La visión del futuro, que se transforma en pasado con cada día más que transcurre, ha sido dominada por una actitud pesimista. El futuro es el arribo del fin del mundo y este se puede reconocer en lo que está pasando en el momento, la crisis económica, el alejamiento de Dios, la falta de lluvia, las guerras en el mundo. Saber de que se trata el futuro tal vez no es suficiente para evitar los efectos no deseados, pero permite mirar hacia este futuro con más tranquilidad y también con cierta inquietud de que se cumple lo anunciado o no. Hay actualmente muchas maneras de pensar sobre lo que conllevará el año 2000 y pico, lo interesante es que el tema está presente en los discursos cotidianos.

(c) El cambio se presenta en varios niveles, en la economía tal vez es más visible, pero también se modifica la organización social y política y el sistema cultural por completo. Las normas y reglas del comportamiento individual se re-elaboran constantemente. Sin embargo hay que tomar en cuenta que no todo cambia, o si cambia, su ritmo es más lento. No hay que perder de vista los factores de continuidad: son hasta ahora relativamente pocas las personas que han dejado los poblados para establecerse definitivamente en los centros urbanos de la región. Aunque muchos ya hablan español, el idioma maya-yucateco sigue siendo el vehículo de la comunicación cotidiana y el cultivo de la milpa permanece como eje central de los quehaceres, tanto en términos económicos como culturales. Hay todavía personas cuya juventud y el principio de su vida adulta han sido determinados por la costumbre forjada durante el medio siglo de resistencia armada. Estas personas, junto con la generación de la época de apertura de los 1930s y las generaciones posteriores, siguen buscando explicaciones para lo que ha pasado con ellos mismos y alrededor de sus poblaciones. Todos son partícipes en el diálogo que trata de dar sentido a la nueva situación económica, política y social en que viven los miembros de la comunidad. Ellos toman las decisiones en el espacio de autonomía que ha sido conquistado durante las décadas de la guerra y que cada día se reduce más por la transición de muchos aspectos de su vida cotidiana a un ámbito que ellos ya no pueden controlar. Esta es la otra cara de la integración política y económica de los últimos años.

(d) Los caminos tienen una posición central en el discurso sobre el cambio. En nuestra percepción europea los caminos son los vehículos del progreso, del desarrollo y de la libertad. Para los mayas los caminos que se abren en el monte y que logran perdurar son señales de que ha pasado mucha gente. Ellos los mantienen abiertos contra la fuerza de la vegetación que en poco tiempo lograría recuperar este espacio abierto.

Durante la guerra y por muchos años más, los mayas han tratado de disimular a todos sus caminos. Era de interés existencial que los soldados del enemigo no encontraran ni las milpas y tampoco las aldeas en las que vivían. Con la llegada de la "libertad" que significó la ruptura con el orden antiguo establecido durante la guerra, también llegó la apertura de los caminos, tanto de los caminos antiguos entre los poblados y aldeas como de los nuevos que construyó el gobierno. Caminos abiertos y sobre todo el hecho que sobre ellos transitaba gente y mercancía fueron expresiones vívidas de la "época de libertad". En este sentido, hablando de caminos abiertos y de caminos en general para los mayas no es tanto hablar de las causas del cambio sino, hablar de ellas por medio de mencionar sus efectos.

Bibliografía

- Burns, A.F. (1977) "The Caste War in the 1970's: Present-Day Accounts from Village Quintana Roo." In: Jones, G.D. (ed.) *Anthropology and History in Yucatán*. Austin: University of Texas Press. Pp. 259-274.
- Burns, A.F. (1983) (trans.) *An Epoch of Miracles. Oral Literature of the Yucatec Maya*. Austin: University of Texas Press.
- Burns, A.F. (1992) "The Road under the Ground: The Role of Europe and Urban Life in Yucatec Mayan Narratives." *Folk* 34:43-62.
- Edwards, C.R. (1986) "The Human Impact on the Forest in Quintana Roo, Mexico." *Journal of Forest History* 30(3):120-127.
- Farriss, N.M. (1984) *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Hostettler, U. (1992) *Sozioökonomische Stratifizierung und Haushaltstrategien. Eine Untersuchung zur Wirtschaft der cruzob Maya des Municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexiko*. Bern: Institut für Ethnologie Arbeitsblätter Nr. 3.
- Hostettler, U. (1994) "Unidad doméstica y estratificación socioeconómica: el caso de los mayas del centro del Estado de Quintana Roo, México." *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán* 19(112):5-22.
- Hostettler, U. (1995) "Changing Socioeconomic Stratification: The Maya of Central Quintana Roo." In: Gubler, R. and U. Hostettler (eds.) *The Fragmented Present. Mesoamerican Societies Facing Modernization*. Möckmühl, Germany: Verlag Anton Saurwein. Pp. 137-149.
- Hostettler, U. (1996) "Milpa Agriculture and Economic Diversification: Socioeconomic Change in a Maya Peasant Society of Central Quintana Roo, 1900-1990s." Berne, Ph.D. Dissertation, Berne University.
- Jaramillo Botero, M.F. (1988) "La historia oral de los mayas de Quintana Roo." México, D.F., tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Jones, G.D. (1971) "La estructura política de los Mayas de Chan Santa Cruz: el papel del respaldo inglés." *América Indígena* 31(2):415-428.
- Jones, G.D. (1974) "Revolution and Continuity in Santa Cruz Maya Society." *American Ethnologist* 1:659-683.
- Konrad, H.W. (1991) "Capitalism on the Tropical-Forest Frontier: Quintana Roo, 1880s to 1930." In: Brannon, J.T. and G.M. Joseph (eds.) *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán. Essays in Regional History and Political Economy*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press. Pp. 143-171.
- Patch, R.W. (1991) "Decolonization, the Agrarian Problem, and the Origins of the Caste War, 1812-1847." In: Brannon, J.T. and G.M. Joseph (eds.) *Land, Labor, and Capital in Modern Yucatán. Essays in Regional History and Political Economy*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press. Pp. 51-82.

- Reed, N. (1964) *The Caste War of Yucatan*. Stanford: Stanford University Press.
- Smailus, O. (1975) "Textos mayas de Belice y Quintana Roo. Fuentes para una dialectología del maya yucateco." *Indiana Beiheft* 3.
- Sullivan, P. (1983) "Contemporary Yucatec Maya Apocalyptic Prophecy: The Ethnographic and Historical Context." Baltimore, Ph.D. Dissertation, The Johns Hopkins University.
- Sullivan, P. (1986) "Changing Maya Livelihood in the Forest of Quintana Roo: Flexibility and Freedom." *Tulane Studies in Zoology and Botany* 26(1):39-57.
- Sullivan, P. (1989) *Unfinished Conversations. Mayas and Foreigners Between Two Wars*. New York: A.A. Knopf Inc.
- Sullivan, P. (1994) "Viaje a Tulum." En: Breton, A. y J. Arnauld (coords.) *Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. México, D.F.: Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Pp. 91-100.
- Vapnarsky, V. (1995) "Los peligros del camino: de Chan Santa Cruz a Río Hondo." *Arqueología Mexicana* 3(14):48-53.
- Villa Rojas, A. (1945) *The Maya of East Central Quintana Roo*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington Publication # 559.
- Villa Rojas, A. (1977) "El proceso de integración nacional entre los mayas de Quintana Roo." *América Indígena* 37(4):883-906.

La organización social y espacial de ciudades mayas: aportaciones de la antropología social ¹

Denise F. Brown

Introducción

“Ciudades”. Estas son entidades que se asocian con las civilizaciones, con complejidad de organización sociopolítica, con grandes poblaciones humanas, y con un conjunto de terribles problemas ahora llamados “urbanos”. La ciudad es una forma de asentamiento humano que ha existido por milenios, pero aún nuestro entendimiento del fenómeno está incompleto; sobre todo, requerimos de más información sobre la ciudad para reconstruir el desarrollo urbano de las sociedades pasadas y para proyectar y planear nuestras ciudades hacia el futuro. El objetivo de este ensayo es contribuir al cuerpo teórico y etnográfico sobre la ciudad, a través del análisis de datos recabados en un pueblo de la zona central de la península de Yucatán. Se plantea que en el lugar de estudio se observan patrones y procesos de planeación y urbanización que difieren del modelo occidental, proveyéndonos de nuevas opciones para el entendimiento urbano hacia el pasado y hacia el futuro. Se concluye que, si bien el lugar de estudio es demográficamente pequeño para ser considerado como una “verdadera” ciudad, la construcción del espacio por medio de la concentración de instituciones sociales en este lugar le atribuye un significado que es esencialmente urbano.

El argumento se divide en tres partes. En la primera, la discusión se ubica dentro del estudio de ciudades, tocando brevemente algunos de los argumentos más importantes. En seguida, se presenta el estudio de caso: el pueblo maya de Chemax, Yucatán, en donde se llevó a cabo trabajo de campo antropológico en el periodo 1990-1991. Finalmente, se presentan algunas consideraciones sobre la ciudad maya, su forma y función, y su constitución espacial.

Ciudades en la Zona Maya

Dentro de los estudios sobre las civilizaciones en Mesoamérica, los arqueólogos han tenido que enfocar su atención en la ciudad como un parámetro que refleja la complejidad sociopolítica, la trascendencia económica, y la escala demográfica de las sociedades prehispánicas. En el esquema europeo, afinado en los años 30 por Gordon Childe, para llegar a ser considerada como una “civilización” por los arqueólogos, la existencia de vestigios de verdaderas ciudades en un sitio arqueológico fue indispensable. La verdadera ciudad se definió en términos de las densidades de población que se encontraban en el asentamiento, frecuentemente amurallado, y la distinción por ocupaciones entre la población “urbana” y la población “rural”, reflejada en una división de labores que incluía la élite, los comerciantes, y artesanos (Eames y Goode 1977:42). En la verdadera ciudad, se encontraba una concentración de tres

¹ El trabajo de investigación que apoya este artículo fue llevado a cabo en 1990 y 1991 bajo los auspicios de la Universidad de California (Graduate Fellowship) y el Consejo Canadiense para las Ciencias Sociales y Humanidades (Doctoral Fellowship). Agradezco la ayuda de Lorenza Balam Canche en Chemax y de Gina Villagómez Valdés en la elaboración de este documento.

“funciones”: la político-administrativa, la económica, y la cultural/simbólica (Eames y Goode 1977:42). Así pues, en términos comparativos, la ciudad contrastaba en muchas vertientes con los asentamientos rurales.

En las Américas, los arqueólogos no han encontrado un patrón tan uniforme para distinguir entre los tipos de asentamiento. En particular, el tamaño y distribución de las poblaciones humanas sobre el paisaje de la zona Maya no produjeron grandes concentraciones de población que podrían caber dentro de las definiciones tempranas de la ciudad. En las palabras de Warwick Bray en 1972 (Bray 1972:915):

Un centro Maya (del periodo clásico) tiene una configuración no-urbana, a pesar de ofrecer todos los servicios proveídos por una verdadera ciudad. La confusión entre la forma y la función (del asentamiento) ha llevado a algunos estudiosos a considerar que la civilización Maya del periodo clásico fue basado en lo urbano, pero el plano de los grandes centros como Tikal contrasta en casi todo con sus equivalentes de las tierras altas.²

Trabajos posteriores a Bray le da la razón: la confusión entre forma y función ocultó durante muchos años, y particularmente entre sociólogos y geógrafos, el entendimiento de la ciudad.

Ciudades: urbano vs. rural

A mediados de los años setenta, nace el subcampo de la antropología social llamado “antropología urbana”, dentro del cual se empieza a enfatizar las funciones de la ciudad: económicas, culturales y/o políticas, que a su vez *generan* la forma (Eames y Goode 1977, Fox 1977). Sin embargo, para arqueólogos, la aportación más importante de esta época es la de Bruce Trigger (1972) quien busca la clave de la ciudad y su relación con la “civilización” en el momento del origen del fenómeno de “urbanismo” en el registro arqueológico. Trigger enfatiza la naturaleza de la relación que se da entre un asentamiento de pivote y los asentamientos dependientes. Por lo tanto, su definición de ciudad no depende ni de aspectos formales ni de funciones específicas, sino “una ciudad puede ser ... una unidad de asentamiento dentro del cual se llevan a cabo funciones especializadas en relación con un área circundante más amplia”.³ El identifica tres reglas generales en el proceso de crecimiento urbano: (a) una jerarquización de asentamientos, (b) una complejidad reflejada en instituciones sociales definidas y especializadas, y (c) una relación entre el tamaño del asentamiento y el número de funciones que se llevan a cabo ahí (Trigger 1972:578-79). Asimismo, Trigger plantea que el número, complejidad, grado de especialización y ubicación física de las instituciones sociales resultan ser claves para entender el surgimiento y crecimiento urbanos.

Retomando estas ideas, Eames y Goode (1977:33) rechazan la dicotomía entre asentamientos rurales y urbanos propuesta por los urbanistas británicos, quienes habían argumentado que las ciudades son cualitativamente distintas de los asentamientos no-urbanos o rurales. A diferencia de sus colegas británicos, estos autores enfatizan la influencia de factores fuera de la ciudad en su formación y configuración; es decir, dentro y más allá de la región. Eames y Goode no descartan la idea de la presencia de tres esferas de actividades dentro de la ciudad: la económica, la política, y la cultural,

² “A Maya center is therefore non-urban in configuration, but offers all of the services provided by a true city. The confusion of form with function has led some scholars to maintain that Classic Maya civilization was urban-based, but in almost every respect the layout of a great center like Tika contrasts with that of its highland equivalent” (Bray 1972:915).

³ “a city may be ... a unit of settlement which performs specialized functions in relationship to a broader hinterland” (Trigger 1972:577).

planteando que “la ciudad es sede de las instituciones que mantienen y transmitan el sistema cultural o visión del mundo previamente desarrollado”.⁴ Por su parte, Giddens (1981) describe la ciudad como “el crisol de poder”, en el cual se concentran lo que él denomina “recursos autoritarios”.

Los estudios citados hasta ahora han surgido del interés por entender y explicar la ciudad, la forma urbana, en el presente y en el pasado. Sin embargo, otros autores proponen el estudio de las instituciones sociales como generadoras de las formas de asentamiento. King (1976:56) arguye que formas urbanas sólo se pueden estudiar por medio de las instituciones que “son el corazón de la cultura de los humanos ... por lo tanto, entender las instituciones es entender la forma construida que generan”.⁵

En todos estos análisis, se mantiene una distinción entre la población urbana y la población rural como parte esencial de la definición de la ciudad (Giddens 1981). Por su parte, Eames y Goode (1977:74) mencionan el patrón de asentamiento en la India, en donde, según estos autores “... las similitudes entre las áreas rurales y las áreas urbanas son más marcadas que las diferencias” y ellos plantean la posibilidad de que la dicotomía entre rural y urbana no sea tan productiva para entender patrones de asentamiento de sociedades no occidentales como es el caso de las occidentales. Pero para la mayoría de los estudiosos de la ciudad, la dificultad de distinguir entre poblaciones urbanas, suburbanas y rurales realmente nace con el crecimiento de grandes urbes en el mundo industrializado. En respuesta a este nuevo fenómeno, Eames y Goode (1977:51) plantean el concepto de “grados relativos de urbanidad” para evitar el problema de tipos ideales entre la población en una sociedad.

Si bien modelos tempranos para el análisis de ciudades pre-industriales emergieron de la configuración urbana occidental post-industrial, sociólogos en los noventa ahora están enfrentando las limitantes del modelo de la ciudad post-industrial para entender el nuevo urbanismo no centralizado que no toma la forma de una ciudad/asentamiento sino se configura en un fenómeno que Gottdiener (1994:5) llama la “región multinucleada metropolitana”, una “nueva forma espacial”.⁶ Es decir, con esto se puede apreciar que el concepto “ciudad” ha perdido utilidad incluso para los sociólogos especializados en su estudio. Rechazando el concepto limitado de ciudad que se refería a un asentamiento construido físicamente, ahora se ha adoptado el acercamiento espacial, es decir, el estudio de la distribución de actividades, conocimientos, instituciones, intereses, grupos e individuos en el espacio. Así pues, la más amplia y abstracta noción de la distribución y construcción del contexto espacial de acciones humanas prácticamente ha superado el debate sobre la forma y función de la ciudad como tal. Los asentamientos humanos se estudian como vestigios materiales de los espacios construidos socialmente y con significados culturales. La antropóloga Rodman (1993:125) plantea que la relación entre formas construidas y cultura o sistemas de significado no es lineal, sino es un proceso. Este proceso se observa en la producción de espacio.

El estudio de caso: Chemax, Yucatán

Chemax es un asentamiento Maya ubicado dentro del Estado de Yucatán, en la región de la frontera estatal entre Yucatán y Quintana Roo. México. Es la cabecera municipal del municipio del mismo nombre, en una zona boscosa en donde se practica la

⁴ “... the city also houses the institutions that maintain and transmit the previously developed cultural system or world view” (Eames y Goode 1977:92).

⁵ “institutions ... as the core of a people’s culture. It follows, therefore, that to understand the institutions is to understand the particular built forms to which they gave rise” (King 1976:56).

⁶ “This new form of settlement space is called the multinucleated metropolitan region” (Gottdiener 1994:5).

agricultura de roza, tumba y quema en áreas de crecimiento selvático. Es importante señalar que este tipo de agricultura está asociado tradicionalmente con una baja densidad de población regional, asentamientos humanos pequeños y dispersos entre la selva, y un movimiento continuo de la población, asociado con el deseo de dejar descansar cada parcela agrícola durante 8 a 12 años después de 1 o 2 años de uso, y por lo tanto la necesidad de alistar una nueva parcela cada año.

Chemax es el asentamiento más grande de la zona. Aquí planteamos que, mientras Chemax no es una verdadera ciudad en términos de la definición tradicional, viene siendo un centro urbano dentro de los criterios espaciales de la nueva sociología urbana. Al mismo tiempo, Chemax exhibe unas peculiaridades en cuanto la distribución espacial de sus habitantes que nos puede proveer de claves para el entendimiento de procesos de formación de “centros urbanos” en Mesoamérica y la zona Maya en el pasado.

Dentro de la discusión de la sección anterior, ha quedado marginado el concepto y término “ciudad” como punto de partida de una discusión de patrones de asentamiento y complejidad sociopolítica. La siguiente sección parte de la observación de dos aspectos de la organización del asentamiento de Chemax; retomando las ideas tempranas sobre la ciudad, el primero se puede clasificar con “forma”, y el segundo como “función”. Primero, al nivel regional, se analiza la jerarquía de tipos de asentamientos en la región. Se plantea la pregunta: ¿Existe una distinción cualitativa entre Chemax y los otros asentamientos de la zona, o simplemente es una diferencia de tamaño, o sea una diferencia cuantitativa? En seguida de la discusión de forma, tocamos la cuestión de las “funciones” de Chemax pueblo en relación con su “hinterland” o entorno. Aquí se plantea la pregunta: ¿Se distingue Chemax de los demás asentamientos en términos de las instituciones sociales que se ubican allí? Para concluir el argumento, se volverá a considerar brevemente las fuerzas sociales que generan este tipo de asentamiento.

Chemax: la forma

El pueblo o, en maya yucateco y en terminología local, el *cah* de Chemax cuenta con una población de aproximadamente 6,000 habitantes (XI Censo 1990). Su calles son rectas y, en su mayoría, forman cuadras regulares. Las calles dirigen el movimiento de la gente alrededor de los espacios domésticos, es decir, de los *solares*, demarcados por albarradas de piedra. En el caso de las cuatro calles principales, se dirige el tráfico de gente y bienes hacia el centro o *kiwic*, un espacio público formado por un kiosco con bancos y juegos infantiles (el *parque*) y un área de césped sin edificaciones (la *plaza*).

Los solares dentro de la zona residencial del *cah* Chemax son relativamente grandes y uniformes en tamaño en todo el asentamiento, con una extensión promedio de 800 m² por solar, rindiendo una densidad de población dentro del pueblo de aproximadamente 11.6 personas/ha. Esta densidad no distingue el *cah* asentamiento de Chemax de otro tipo de asentamiento dentro de la tipología local: el *chan cah*. Dentro de esta última categoría, los solares son también de tamaños comparables, como promedio, dando una densidad de población dentro de los asentamientos comparable a la del pueblo de Chemax. En términos de la “forma” del asentamiento, el *chan cah* tipo comparte también con el *cah*, la existencia de un espacio céntrico y público hacia el cual se dirigen las calles principales que entran al asentamiento desde las afueras. Es decir, no sería fácil distinguir entre el *cah* y el *chan cah* por la forma y arreglo espacial de las calles, el tamaño y organización de los solares y el espacio céntrico. Sin embargo, estos dos tipos en conjunto se distinguen fácilmente en cuanto criterios de “forma” del siguiente más pequeño tipo de asentamiento reconocido localmente: el *cahtal*. Este último no cuenta con calles bien definidas, solares con albarrada, ni un gran espacio público demarcado en el centro del asentamiento. Normalmente, las casas y espacios domésticos están organizados alrededor de un pozo natural, o *dzonot*, sin mayor atención a la definición de una gran área plana con césped.

Si bien, el *cah* y *chan cah* tipos de asentamiento se asemejan en términos de forma, Chemax es distinta de los demás asentamientos de la región por el estilo de edificaciones y patrón de habitaciones en los alrededores inmediatos de *kiwic* o centro. Dos estructuras de piedra, de gran tamaño: el palacio municipal y el atrio e iglesia ocupan dos caras del parque. Estructuras de este tipo y escala no se encuentran en los *chan cah* asentamientos de la zona. En segundo lugar, en el resto del perímetro del *kiwic* existen estructuras de piedra, casas y comercios, en forma continua y con espacios domésticos (no visibles desde el parque) relativamente reducidos (tamaño promedio 300 m²). Este patrón de asentamiento y tipo de edificación difiere radicalmente de la zona residencial del pueblo, y viene siendo el espacio ocupado por la población no-maya o *dzul* del pueblo. Esta forma distinta de arreglo de espacios en Chemax no existe en los *chan cah* de la zona de Chemax, fenómeno que deriva de una homogeneidad cultural de la población en estos últimos.

Finalmente, el *cah* de Chemax se distingue de los *chan cah*, (como denotan las palabras mismas), por ser un asentamiento más grande, en área y en población. La pura escala del asentamiento mismo es un parámetro de definición para los habitantes locales en la tipología de asentamientos de la zona.

Chemax: su función

En la sección anterior se explora la posibilidad de una gran distinción en forma entre Chemax y los otros asentamientos de la zona. Salvo la existencia de una diversidad étnica reflejada en el patrón de asentamiento en el centro del pueblo, la forma en sí del *cah* no difiere mucho de la forma del *chan cah*. Pero la distinción es mucho más marcada en términos de la “función” de Chemax relativo a los asentamientos de su entorno o “hinterland”.

En términos de la representación de las instituciones “oficiales”, o del sistema nacional, en los asentamientos de la zona, se puede observar que existen escuelas en todos, y clínicas en la mayoría. Chemax, por ser un lugar más poblado, cuenta con más estructuras dedicadas a este tipo de actividad institucional, y más grandes. Existen numerosas escuelas, templos e iglesias, un hospital, y un palacio municipal, ya mencionado. Es decir, las instituciones educativas, políticas y religiosas del sistema oficial operan en toda la región, y tienen edificaciones tanto en Chemax como en los otros asentamientos. Solamente la escala de sus operaciones contrasta, y está reflejada en el tamaño de las estructuras en cada lugar.

Sin embargo, Chemax realmente es un asentamiento distinto de los demás lugares de la zona, y esta diferencia descansa en las actividades e instituciones sociales mayas de la zona. Sí existe en Chemax una concentración de instituciones, servicios, y actividades claves que no existen en los *chan cah* de la región. La estructura e importancia de estas instituciones se puede observar y comprender principalmente a través de la transformación y uso temporal de espacios dentro del asentamiento mismo. Y estas instituciones dominan en cuestiones políticas, económicas, rituales, y sociales, definiendo Chemax como una unidad socio-espacial.

El pueblo de Chemax es el destino de la población de la región para llevar a cabo actividades asociadas con la compra-venta de bienes y servicios: es el lugar de preferencia para buscar atención educativa y de salud, a pesar de la existencia de tales servicios en otros asentamientos de la zona. En Chemax se concentran especialistas mayas en múltiples ramas de medicina, religión, construcción, manejo de especies locales, y todos los otros servicios básicos para los residentes de la zona. Se concentra en Chemax la información requerida para el buen desempeño de las actividades de agricultura de roza, tumba y quema en la zona: sobre áreas favorables y disponibles para la agricultura en un año o momento dado. Chemax es el lugar céntrico para la distribución de parcelas agrícolas, ahora oficialmente bajo los auspicios del ejido, con

más de 500 ejidatarios y otros 600 más o menos con derechos a salvo. Chemax concentra los gremios, organizaciones locales con una estructura política y religiosa definida, con socios de toda la región, y con actividades temporales organizadas en acuerdo con un calendario religioso.

Sobre todo, Chemax es la ubicación de la estructura sociopolítica para la organización de la defensa y protección de la zona, la *guardia*; y para la organización de una celebración anual, el *cha'an*. Estas dos instituciones están ubicadas permanentemente en el *cah* Chemax, y centralizan y organizan sus actividades en este lugar. No existen en los *chan cah* de la región. Al contrario, los habitantes de los *chan cah*, en particular los hombres, son socios, afiliados y participantes por obligación en las actividades de estas instituciones en Chemax *cah*.

Esta ubicación central y única de las instituciones sociales mayas en Chemax, y el requerimiento de participación por parte de los habitantes de la región, representan la clave para el entendimiento de la demografía y patrón de asentamiento de la zona y la relación entre lo “urbano” y lo “rural”, por las siguientes razones. El Chemaxeño, *eetcahal* Chemax, es un agricultor con responsabilidades hacia su parcela agrícola a veces ubicada a distancias de más de 10 leguas, o un día caminando desde *cah* Chemax. Es probable que el agricultor tenga una casa-habitación en un asentamiento pequeño, es decir, en un *cahtal* o *chan cah*, lejos de Chemax. A la vez, el *eetcahal* Chemax, el vecino de Chemax, debe mantener contactos y participar en eventos específicos a través del año en el asentamiento principal de Chemax. Por lo mismo, es posible y deseable que el mismo agricultor tenga una casa en este asentamiento. Establece y mantiene su adscripción y asociación con Chemax por medio de su participación en las instituciones ubicadas en el pueblo central; a la vez, esta participación le permite acceso a información, recursos y derechos como miembro del grupo de vecinos, que son esenciales para su sobrevivencia y éxito como agricultor en la zona, es decir, para la permanencia de él y su familia en la zona. En un juego de pares, el *eetcahal* o vecino de Chemax necesita ser, al mismo tiempo, un agricultor en un sistema de población dispersada en pequeños asentamientos o *cahtal* a través de la zona, además de ser un vecino del pueblo principal en donde se concentran los recursos materiales y culturales, y las instituciones que controlan su acceso.

¿Chemax como ciudad Maya?

El sistema de asentamiento descrito para Chemax introduce un elemento nuevo para el análisis de lo urbano como distinto de lo rural. Aquí, la “forma” del asentamiento no ayuda mucho a distinguir lo rural de lo urbano. La ubicación y existencia de organismos e instituciones sociales tampoco fácilmente distingue un asentamiento de otro, salvo basándose en cuestiones de escala y tamaño de población. Sin embargo, el pueblo de Chemax se distingue en la región por la existencia y manifestación sólo en este lugar de varias instituciones, servicios y eventos alrededor de los cuales se organiza la población tanto del pueblo como de la región. El asentamiento principal de alguna forma “produce” la región y las actividades que se realizan ahí. Este asentamiento se caracteriza por una concentración de diversas actividades y especialidades, y representa el enfoque o asentamiento de “pivote” para la región. Por lo tanto, existen actividades dentro del pueblo de Chemax que difieren de las actividades enfocadas a la agricultura realizadas en otros asentamientos de la zona. Sin embargo, la peculiaridad de Chemax es que la misma gente que habita el pueblo principal, también habita los asentamientos “rurales”. Es decir, la distinción rural-urbano, en términos comparativos, se puede aplicar a los tipos de asentamiento, más no a los habitantes de la zona. El Chemaxeño es rural y es urbano, como dos componentes complementarios de sus quehaceres como residente permanente de la zona. En este sentido lo urbano es rural, y lo rural es urbano.

Conclusión: modelo de las ciudades Mayas

Para concluir, regresaremos a algunos planteamientos mencionados en el principio de este argumento. Si bien existe una relación de retroalimentación entre forma y función en un movimiento que “produce” el espacio, ¿Qué tenemos en términos de urbanismo y ciudades en la zona de Chemax que puede alimentar los modelos de las ciudades Mayas del pasado?

En primer lugar, se puede entender que las similitudes en el patrón de asentamiento entre los diferentes lugares dentro de la zona se debe a que no existe una distinción social o cultural entre los habitantes de un tipo de asentamiento y otro; con la excepción del perímetro del parque de Chemax, en donde la población no maya o *dzul* vive. En general en la zona, las actividades económicas y domésticas de los habitantes no varían en gran medida entre los asentamientos grandes y pequeños. Ellos producen espacios de residencia y producción, es decir, solares, de comparables dimensiones y características. Esto puede ser notable para entender la gran extensión de las ciudades mayas del pasado, aparentemente sin un incremento en la concentración de la población hacia la parte céntrica, como es el caso del modelo tradicional de la ciudad. En Chemax, no existe una reducción del tamaño de los solares explicado por proximidad al centro. Por su lado, esto se explica también por la uniformidad de actividades económicas y la ubicación en grano fino, a través de todo el asentamiento, de las actividades comerciales de los mayas. Este patrón contrasta marcadamente con el patrón de asentamiento de los *dzules* (no-mayas) dedicados en su mayoría a la comercialización por mayoreo de productos de la zona, y quienes se encuentran concentrados densamente en el perímetro del parque.

Para los habitantes de la zona, son las actividades sociales y políticas que marcan el contraste entre Chemax pueblo y los otros asentamientos. ¿Cómo se muestra esta diferencia en la construcción de espacios? Según los datos de Chemax, se marca en dos maneras muy distintas: en primer lugar, existe un manejo complejo de la temporalidad o duración de los espacios construidos; y en segundo lugar existe una construcción social de territorio.

Chemax cuenta con las estructuras arquitectónicas más duraderas de la zona, tanto en las construcciones domésticas como en las públicas. La iglesia y palacio municipal, como ya se mencionó, son grandes estructuras de piedra, en el primer caso, construida en el siglo XVIII. Las iglesias en los otros asentamientos de la zona están construidas de madera con techos de palma tejida. De igual manera, la proporción de casas-habitación fabricadas de piedra es mucho más alta en Chemax que en los asentamientos pequeños, en donde las casas están construidas también de madera y palma. La inversión en materiales y mano de obra especializada para producir una estructura duradera es más alta que la construcción con madera y palma, y refleja el concepto de “permanencia” o “settlement longevity” descrito por McGuire y Schiffer (1983). La importancia de Chemax en términos de ser el asentamiento en donde se concentran permanentemente las instituciones regionales se ve reflejada en estos espacios construidos duraderos.

Al mismo tiempo, y en total contraste, Chemax es la cede del evento más importante del año, el *cha'an*, para lo cual se construye un elaborado ruedo de toros en el *kiwic*, diseñado y edificado para durar solamente los días de la festividad. Esta construcción no permanente, y la resultante transformación temporal del espacio del *kiwic*, es fundamental para la expresión física y concreta de la institución social de más importancia para la zona. Sin embargo, la manifestación física de esta celebración queda durante todo el año sólo en forma del área plana de césped en el centro. Aquí se muestra claramente cómo el mismo proceso de construcción del espacio o escenario contribuye cada año a la construcción de un evento que redefine, refuerza y expresa la organización social y espacial de Chemax por medio de sus residentes.

Finalmente, la participación y asistencia a las actividades y los eventos en Chemax reúne a los habitantes de la zona y de Chemax. Esta clase de acción por parte de los residentes urbanos se ha llamado “control de lugar” (“place control”) (Rodman 1993:133). Sin embargo, aquí no son los residentes urbanos quienes quieren controlar el “lugar” céntrico excluyente de la población no urbana; sino que aquí el “control de lugar” que se manifiesta en la festividad anual de Chemax es precisamente la definición del espacio y territorio de Chemax a través de los vecinos o *eetcahal* que viven temporalmente dispersos en el bosque en donde cultivan sus parcelas y vienen a la festividad. Esta manifestación del “control de lugar” puede referirse a los derechos de uso, apropiación y modificación de los recursos de la región dentro en “mando” de Chemax, en lo que es “tanto la experiencia del lugar como su construcción social” (Rodman 1993:123,133). Así el centro define la periferia, y vice versa.

Chemax es un centro urbano en términos de la concentración de instituciones, actividades, especialidades y eventos que se encuentran ahí, y, por lo tanto, en términos de su posición dominante relativo a los demás de los asentamientos. Chemax también es una población dispersa, tal vez aproximando esta llamada “nueva forma espacial”, la “región multinucleada metropolitana” que ahora es el enigma para los sociólogos (Gottdiener 1994). ¿Podríamos pensar que los primeros en desarrollar el “urbanismo no centralizado” fueron los mayas?

Bibliografía

- Bray, Warwick (1972) “Land-Use, Settlement Pattern and Politics in Prehispanic Middle America: A Review” P. Ucko, R. Tringham and G.W. Dimbleby (eds) *Man, Settlement and Urbanism*. London: Duckworth & Co. Ltd.
- Brown, Denise F. (1981) *Marketing Patterns and Dependence in a Yucatec Maya Community*. M.A. Thesis, Department of Anthropology, University of Calgary, Canadá.
- Brown, Denise F. (1993) *Yucatec Maya Settling, Settlement, and Spatiality*. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, University of California, Riverside.
- Eames, E. and J. Goode (1977) *Anthropology of the City: An Introduction to Urban Anthropology*. Engelwood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Fox, R. 1977 *Urban Anthropology: Cities in their Cultural Settings*. Engelwood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Giddens, A. (1981) *A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vo. 1: Power, Property and the State*. London and Berkeley: Macmillan.
- Gottdiener, M. 1994 *The New Urban Sociology*. New York: McGraw Hill, Inc.
- King, A. D. (1976) “Cultural Pluralism and Urban Form: The Colonial City as a Laboratory for Cross-cultural Research in Man-environment Interaction” in A. Rapoport (ed.) *The Mutual Interaction of People and their Built Environment*. The Hague, Netherlands: Mouton Publishers.
- McGuire, R.H. and M.B. Schiffer (1983) “A Theory of Architectural Design.” *Journal of Anthropological Archaeology* 2:277-303.
- Rodman, M. (1993) “Beyond Built Form and Culture in the Anthropological Study of Residential Community Spaces” in R. Rotenberg y G. McDonosh (eds) *The Cultural Meaning of Urban Space*. Westport, Conn.: Bergin & Garvey.
- Sanders, Peter (1985) “Space, the City and Urban Sociology” in D. Gregory and J. Urry (eds.) *Social Relations and Spatial Structures*. Houndmills, UK: MacMillan.
- Trigger, B. (1972) “Determinants of Urban Growth in Pre-industrial Societies” in P. Ucko, R. Tringham and G.W. Dimbleby (eds) *Man, Settlement and Urbanism*. London: Duckworth & Co. Ltd.
- XI Censo Nacional de Población, 1990, (1992) Aguascalientes, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.

Gardens of Chunhuhub

E. N. Anderson

Introductory Note

Dooryard gardens of tropical rural communities have come under intensive investigation recently, for a number of reasons (Anderson 1993a, 1993b). Most important is their obvious contribution to nutrition and income. They provide up to 1/4 or more of the calories, virtually all the vitamins A and C, and much of the cash income in many tropical villages around the world. Also, they are sites for experimentation with new plants, and conservation of valued minor biotic resources (Edgar Anderson 1952). Biologists point out that they re-create the structure of a tropical forest, and thus can be a sustainable, intensive cultivation technique in the wet tropics, where field agriculture is problematical. Moreover, they have great importance to wildlife such as wintering birds (Anderson 1992). They are great aesthetic resources, not only for the people who grow them, but also for tourists – and thus they become national resources in this age of ecotourism. Last and far from least, they have served as bridges into the modern commercial tree-cropping sector, which, for better or worse, has developed relatively naturally from local fruit-growing in Mexico and many other places.

Thus, they have attracted considerable attention from students of Maya life in the Yucatán Peninsula. Every ethnography mentions them, and they are immortalized in such books as *Life under the Tropical Canopy* (Kintz 1990) – the “tropical canopy” being, of course, that of the gardens, not that of the forest. A particularly detailed study by Rico-Gray et al. (1990) is the most thorough so far; other important recent work include excellent and detailed studies by Cabrera et al. (1981), Murphy (1990), Sanabria (1986) and Stuart (1990), and, above all, the many authors represented in the first issue of *Biotica, Nueva Epoca* (1993). These, in turn, owe much to the great ethnobotanical compendia of Barrera Marin et al. (1976) and Sosa et al. (1985).

The present work is a brief survey, intended as a supplement to these more intensive efforts. In 1991 the author resided for five months in Chunhuhub, carrying out preliminary ethnobiological survey and research. More detailed and intensive research is planned. I observed all gardens in the town and systematically surveyed 74 of them, accumulating data on what plants were grown and why, as well as personal data on the families living in the *solares* (house-compounds). This paper presents a summary of the results of that survey.

Chunhuhub is a Maya town of some six thousand people, situated on the main highway from Merida to Chetumal, in the forests of western Quintana Roo. It is the center of an ejido of 14,300 ha, devoted to forestry, fruit and maize. Like many Maya towns, Chunhuhub appears, from the air or from neighboring hills, to be little more than a part of the forest. Outside the central square with its ruined colonial church, its stores and its government buildings, the houses are primarily pole-and-thatch huts hidden under or among lush fruit trees. The town is a true “garden city.”

Voucher specimens are deposited in the herbarium of the Universidad Autónoma de Yucatán. Vouchers were collected for ornamentals, obscure medicinal plants and wild plants, but not for the common and easily identifiable fruit trees. Further collecting is planned when the site can be revisited (see also Anderson ms.). Thus, this paper is to be

taken as preliminary and tentative.

Chunhuhub Gardening

Gardens in Chunhuhub follow the familiar tropical pattern. Tall emergent trees – ramon, coconut, sapote, mamoncillo and others – shade the lower trees, such as various *Anona* spp., *Citrus* spp., and caimito. In odd corners are the large treelike but soft-trunked banana and papaya. A still lower stratum includes sugar cane, guava, and countless ornamentals. Lower still are herbs and vegetables, mostly annuals but sometimes short-lived perennials. A tremendous diversity is maintained, not only in terms of species but also in terms of genetic variety within species. Neighboring families draw on each other's resources, not only for fruit and other products, but also for seeds and cuttings. There is probably a deliberate staggering of plants, such that someone in the neighborhood is sure to have a given plant, as is true in Xocen (Acosta, pers. comm.; pers. obs.). This allows a neighborhood to maintain more variety than one *solar* could spatially accommodate. This is not a pronounced feature of Chunhuhub life, however, due to the abundance of space.

Microenvironments are carefully studied. Water-loving plants like *Piper auritum* are planted in sinkholes and around wells. Plants that can manage on tiny pockets of soil, like succulents and *Capsicum frutescens*, are planted in the hollows of the limestone outcrops. Deep, well-watered (or irrigable) soil is used for vegetables. Rocky upland areas are often given over to wild, semiwild or transplanted-native species. What appears to the uninitiated to be a planless jumble of plants turns out to be meticulously planned and managed. The appearance of chaos is due to the care of fitting every plant into its space, according to soil, rock, water availability and distance from competing neighbors.

Vegetables are usually planted on the flat, but more serious gardens use raised beds with irrigation channels between. Some have studied the “French intensive system” in the local technical school.

Tender plants that could be trodden or eaten by animals, and plants with special water and care requirements, are usually planted in buckets and old kettles. The *caanche*’ survives also: a raised planting frame – a bed of slats propped about three feet off the ground on poles.

The gardens of Chunhuhub include some 234 species of plants (excluding unwanted weeds), of which almost all occurred in one or more of the 74 gardens surveyed. The appendix to this paper lists such species as were actually planted, or deliberately left when they appeared spontaneously. Undesired weeds are not listed. Some minor plants, especially tolerated weeds, were no doubt missed.

The sample is deliberately *not* random. It was selected to provide the widest possible range of gardens. Gardens were sampled from every part of the village. The smallest, the least varied, the largest, the most varied, the most commercialized, the least commercialized, the most ornamentally-planted and other special cases were sought out and recorded. Thus, statistical manipulation of the data to show some mythical “average” garden is unwarranted. All these gardens were house-compounds, i.e., there was a house (or houses) and a boundary wall. Most houses were permanently occupied, but two farms had only field houses, temporarily occupied. Most compounds were single-household units with nuclear or stem families, but three were extended-family compounds with several households headed by brothers and their children. (Virtually no one lives alone in Chunhuhub; single persons live with siblings.) These, of course, had all started off as stem households, but brothers had built their own houses in the large *solares*, and had stayed together as a unit when their parents died. Two other

compounds showed a further stage in evolution: a walled space occupied by brothers' households had been subdivided, such that each household had its own garden. Now that land is all taken up near the center of Chunhuhub, it is unlikely that further joint plots will form, except in the outer, uncrowded parts of town. Another process, always present, has become more common: families with houses and small gardens in the central part of town are acquiring large *parcelas* at the outskirts, or even private *ranchos* outside the ejido limits.

One garden held only five species; it belonged to an old man, an original settler of the village (he came as a child) who lived on a tiny plot of 100 square meters in the center of town. The species were useful ones – fruit, vegetables, tobacco. At the other extreme was a plot with 90 plant species. This was the home of a highly traditional, exceptionally hard-working family who also had a deep interest in Mayan herbal medicine, and grew or conserved a high number of medicinal plants. This was followed by three heavily commercialized *solares* with 78, 65 and 62 spp., and one *solar* maintained by a widow with a deep love of ornamental plants that had 64. The compound with 78 spp. (on 12 *mecates*) represents an extreme of the extended-family *solar*: it was occupied by five brothers and their wives and children. They managed it as a joint firm, in which farm income was pooled with income from newspaper selling, haircutting, teaching, woodworking and construction contracting. The plot with 62 spp., the Sosa farm, was Chunhuhub's main commercial vegetable and mixed truck farm. With 2 ha., it was one of the two largest sampled plots. (Technically, it was hardly a homegarden, having no permanently occupied house; but it was far too important and significant to be left out of the sample.) At the other extreme, some of the smallest and least economically significant gardens in the village belonged to the in-migrant professional white-collar workers. Thus, the head of the local technical school, one of the village elite, had a garden of only 100 sq m and 11 species. This family had only recently arrived, and his time was taken up fully with school matters, allowing little opportunity for gardening. However, the least diverse gardens (except for the extreme noted above), with 6, 6 and 8 species, belonged to families who were long established locally but simply did not choose to go after variety. Indeed, one of these was in fact a large property that was farmed commercially, but rarely grew more than one or two species for sale at a time. The vast majority of gardens fell between 10 and 50 species and between 400 sq m and 2 ha in size. (Gardens were standardly measured in *mecates*, one *mecate* being 400 sq m.) Rico-Gray et al. (1990) provide counts of individual plants in *solares*. This I found difficult to do. Numbers changed very rapidly, according to harvest. Moreover, there was often a real problem in deciding what was an individual plant, since many of the species (e.g. banana and *Piper*) grow in clumps that may or may not be a single rootstock. Counts of individuals were made in relatively "easy" cases, e.g., citrus trees, but there seems little value in presenting these data in the present context.

Gardens also produce many animals: pigs, chickens, turkeys, ducks, and rarely sheep and cattle. All these except the sheep are consumed locally – virtually never sold outside the village. Village families that do not raise large animals depend for animal protein on those that do. They buy it from farms or at the local *mercado*. Thus, they get far better quality meat than urbanites do, and at cheaper prices. (Sheep are not eaten in Chunhuhub, and are grown for sale in the cities, where Lebanese and central Mexican restaurants buy the meat.) Counting animals proved a hopeless task. They bred faster than I could count. The poultry died at a very high rate, as well – either of natural causes (mostly human or animal predation or Newcastle disease) or to provide dinner. This led to wild fluctuations in flock size. A thief or a family festival could wipe out a huge turkey flock in a single night. Animals complement fruits and vegetables, because they eat the culls and unwanted parts. Pigs, for instance, eat small amounts of grain, but feed

largely on weeds, supplemented by cull fruit, outer leaves of vegetables, excrement, and the like. Poultry flocks usefully serve as pest control agents, eating smaller weeds and the *bichos* (insect and other small pests) that otherwise would attack the garden. Dogs – the other major animals in the gardens – find their function as garbage disposal units, living primarily on such things as tortillas too stale for humans to eat. A large, well-developed garden is thus a working ecosystem.

Economic benefits of the gardens remain to be studied in future, but data gathered so far indicate an enormous range. The smallest gardens, such as the school head's, contribute nothing but a few fruits and flowers. At the other extreme, the Sosa farm yielded up to 50,000,000 pesos *net* profit a year – enormous wealth by Maya village standards. No other garden approached this, but several were highly profitable. All large gardens sold some of their production – often in the form of fruit or snacks hawked door-to-door by children (and thus exceedingly difficult to quantify). Oranges, bananas, mameys and watermelons were particularly important sale items; animals and most other fruits and vegetables were occasionally sold. However, the major economic benefits of the gardens are unquantified, which is why no field study could be done during the brief period spent in the field. The gardens produce the meat, fruit and vegetables in the ordinary person's diet. They are thus absolutely necessary to survival for most families, being the only significant source of vitamin C and major sources of vitamin A, iron, protein and other nutrients. However, this makes it difficult to study the role of gardens in ordinary life. One would have to be constantly on watch, since children and adults frequently pick fruit and eat it without much thought; even 24-hour recall data is suspect. Moreover, the gardens provide exchange goods. There is a constant flow across back fences and along unpaved lanes, of fruit, vegetables, herbal medicines, herbs, spices, flowers, seeds, cuttings, seedlings for planting, wood for fuel or woodwork, stakes, meat and eggs, other animal products, pets, food baked in the pit oven, leaves for wrapping, palm fronds for thatch, ramon leaves for animal fodder, help with collective work projects, help in emergencies, and the like. The volume of this trade is substantial. Goods and services worth approximately \$100 US/month flowed back and forth over the fence between the two best-observed house compounds, and they were apparently less given to exchange than many households. Moreover, such exchange creates social bonds of very considerable importance.

The Maya diet is interesting in that there is only one major food: maize, providing up to 75% of calories – the rest of the diet being provided by dozens of fruits, vegetables and animal products, with none particularly outstanding (Benedict and Steggerda, 1936; Peraza Lopez 1986; Stuart 1990). Beans, though a clear second after maize, have been assigned an unduly high place in past studies, because of systematic undersampling of fruit consumption, for the above-mentioned reason. At certain seasons, the people of Chunhuhub, especially the children, seem virtually to live entirely on maize and fruit – mangoes, bananas and mameys being notably important. The end of the dry season and the beginning of the rains sees a peak in production of these fruits at precisely the time when maize is running short and protein sources are also at a low ebb.

Gardens offer major advantages over the extensive monocrop orchards being promoted by the Mexican government. Monocrop cultivation is well-known for its uncertain nature, and the expected pest outbreaks, work force proletarianization, fluctuations of world market prices, extreme seasonality, etc. are all abundantly obvious in the orchard districts of the Yucatán Peninsula (see Morales Valderrama 1987; Villanueva Mukul 1990). The dooryard gardens probably produce more food per hectare because of complementary and layered planting, and they are far less subject to the destabilizing factors mentioned. If all the orange trees die, there are plenty of other fruit trees left. When one tree is out of season, another is coming in. There is never a time when food is unavailable. Thus, the family that depends on the garden for diet or money

always has some resource.

Gardens also provide wood resources. In addition to firewood (Sanchez G. 1993), old trees can be recycled for construction timber. A possibility for future development is high-quality specialty hardwoods. Two trees fairly common in the gardens, *ciricote* (*Cordia dodecandra*) and Spanish cedar (*cedro*, *Cedrela odorata*), are in great demand for this market. Development of the quality hardwood market is in its infancy in Quintana Roo.

Finally, the gardens serve as locations for experimentation, as is well attested from other parts of the tropical world (e.g. Edgar Anderson 1952). Cacao, coffee, peanuts, okra, kohlrabi, peas, grapes and many other plants are being tested in Chunhuhub today. Some earlier experiments have succeeded spectacularly, notably watermelons. Some do not yield commercial quantities but do well enough to provide household use goods (cacao, coffee, peanuts). Some fail, but at worst they provide interesting curiosities for conversation. The man who tried to grow grapes, for instance, thoroughly enjoys his large and flourishing vine and loves to show it off and talk about it, even though it shows little sign of fruit in Quintana Roo's uncongenial climate.

By comparison with Tixcacaltuyub – studied by both Stuart and Rico-Gray et al. – Chunhuhub shows considerably greater variety and extent in its gardens. Chunhuhub is a richer town, but, more to the point, it is an orchard town, currently planning a course of development based on integrating intensive tree cropping with maize, forestry and small-scale animal rearing (Teodomiro Tun Xool, pers. comm.). Vegetable and melon cropping is also important. The enormous expansion of the resort of Cancun is a major stimulus. There is also hope of locating fruit-processing industry in Chunhuhub. As a consequence, gardens and orchards expand. This, in turn, has its impact on nutrition, for more fruit and meat is consumed per capita than in Tixcacaltuyub or Ichmul (Peraza Lopez 1986). Dooryard gardens consequently make a larger contribution to intake of protein, minerals and vitamins. According to records at the local clinic, the only nutritional deficiency that is frequent in Chunhuhub is iron deficiency among young women, who are usually pregnant or lactating and have high iron needs. Even iron deficiency is not common, because most families have enough meat, eggs and chiles to stave it off. (Parenthetically, it is worth noting that the leaves of chaya, *Cnidoscolus chayamansa*, are high in iron and could be much more widely grown and used.) Nutrition in Chunhuhub is not what it could be, because purchased *comida chatarra* (the Spanish translation of “junk food” is now universal!) is all too popular, but without the gardens the situation would be extremely serious rather than merely a manageable minor problem.

Gardens as Lived Space

The small Maya house, with its light construction of pole and thatch, is primarily a sleeping and eating space. The rest of life goes on in the gardens. Even for the one-third of our sample who had *mampostería* and other masonry dwellings, life is not only “with people” but also with trees and bushes. The hot, humid climate makes houses uncomfortable, especially the masonry ones; one family had constructed a masonry house and found it so unpleasant that they abandoned it and went back to their pole-and-thatch dwelling. In addition to such outdoor tasks as cutting firewood and cooking in the *pib* (pit barbecue), all laundry, most initial food preparation, much craft work and much socializing go on there. The main exception is textile work (sewing, hammock-making, etc.), which is almost always done indoors because of weather considerations. The garden is also the children's world: they study formal lessons, are taught informally by their elders, rest, work and play. The gardens provide privacy for

couples, whether young lovers courting or long-established householders who want to discuss family business without being overheard. Moreover, the garden is shared space for man and wife. The milpa and orchard are strictly men's domain, the house interior is primarily women's except at sleeping and eating times. Shared activities where men and women cooperate are largely carried out in the gardens. Thus, the gardens provide social space that is invaluable in Maya life. Lack of gardens provides an obvious stress on urbanized Maya.

Also, as noted above, exchange between households provides a social cement for Chunhuhub. Normally, socializing in the town is very strongly structured along kinship lines. Exchange provides a context to interact with non-related neighbors (as well as related ones). Thus, it is absolutely basic and essential in creating and maintaining community. It has been especially valuable in integrating the many immigrants from Yucatán, Campeche, Tabasco and elsewhere into town life. Moreover, exchange is itself embedded in a matrix of continual socializing. This ranges from greetings through back-fence gossip to long conversations about the gardens, how the plants are growing, what ornamentals look best, and the like. This feeds back on the ecology, because any plant that grows well and either looks beautiful or produces economic resources is rapidly disseminated throughout the town. This undercuts any attempt that leading families might make to consolidate their power, for enterprising immigrant families like the Sosas can quickly find out about new opportunities and obtain new plants. The world of gardens is a socioecological one: society and agriculture cannot be separately analyzed.

Last, gardens are a major aesthetic outlet. As elsewhere in the world, the "front region" (Goffman's famous term is literally true here) is reserved for decorative plants. No house is without its flowers, ornamental shrubs, and potted plants. Some have riotous jungles of spectacular flowers. Others have transplanted a wealth of philodendrons, aroids, ferns and foliage plants from the nearby forest. (Quintana Roo is the source of many of the house plants in the United States; they are either shipped directly up or propagated from Quintana Roo stock.) Still others have tiny squares of grass, with neatly trimmed foliage plants. A marked taste for variegated foliage is salient (as it is in other tropical areas I have studied). Virtually every garden has some sort of foliage plant, and many are a riot of red-and-purple, red-and-pink, glaucous-and-white, green-and-yellow, green-and-gold, red-green-and-yellow, and every other imaginable variation of leaf mottling. (Genera include *Acalypha*, *Coleus*, *Croton*, *Rhoeo*, etc.) The ornamentals are under the charge of the senior woman of the household, but others, especially older daughters, contribute freely to the effort.

The future of gardens in Chunhuhub seems assured. The town is fairly new. Settler families continue to build up their *solares*. New immigrants introduce new species, ideas, techniques and plans. With abundant land, a firm economic base in tree crops, and relatively fertile well-watered soil, and a citizenry deeply involved in the economic and social functions of gardens, Chunhuhub may become a major center of this activity.

Implications

The dooryard gardens of Chunhuhub provide a major opportunity for development. A development strategy that affords both subsistence and cash is easily envisioned, especially in view of similar developments elsewhere, notably southeast Asia (Anderson 1993b). Moreover, one family in Chunhuhub has shown the way. Andres Sosa and his family combined new intensive techniques (ranging from drip irrigation to integrated pest management) with traditional Maya ones on their highly successful farm. Unfortunately for agriculture, the Sosas have invested the farm profits in a hotel (among

other things) and cut back on farming. This is far from the only case of a particularly entrepreneurial family getting out of agriculture; such a trend can only disturb anyone interested in the future of food production.

The advantages of dooryard gardens, as opposed to monocrop orchards, are several. They produce more food. They produce all year. They are a diversified portfolio – relatively safe when there are sudden changes in markets, to say nothing of natural disasters. The disadvantage is that they are labor-intensive. They cannot be managed simply, with one overall strategy. However, the monocrop citrus orchards promoted for Chunhuhub also demand a lot of sophisticated labor.

Above all, dooryard gardens are so intensive and sustainable that they can flourish even in cities, and even in highly degraded habitats.

The concept of a diversified, labor-intensive, skill-intensive farming system, with a large range of outputs, is in need of much more serious consideration. So far, agricultural plans for Quintana Roo (as for other areas of the world) have pushed single crops or very few crops. This sort of strategy is bound to fail, given the reality of harsh habitat and highly uncertain markets. Dooryard gardens present an opportunity to build on an existing strategy that already succeeds and could succeed far more dramatically.

Acknowledgements

My deepest thanks to Myra Anderson and to the people of Chunhuhub, especially to Felix Medina Tzuc, Teodomiro Tun Xool (ejido president), Pastor Valdez, and their wonderful families. Special thanks also to Francisco Rosado May and Jose Salvador Flores for help in the field and with the botanizing. JoAnn Andrews, Sharon Burton, Javier Chavelas, Arturo Gomez-Pompa, Dawn Hammond, Julia Murphy, and Kathleen Truman have all provided special help at one or another stage of the research.

An earlier form of this paper was presented at the Society of Ethnobiology meetings, Victoria, B.C., Canada, 1994.

References

- Anderson, E. N. ms. Chunhuhub Ethnobotany.
- Anderson, E. N. (1992) "Will Ancient Maya Wisdom Save Our Favorite Birds from the Cows?" *Western Tanager* 58:6:1-4.
- Anderson, E. N. (1993a) "Gardens in Tropical America and Tropical Asia." *Biótica, nueva época* 1:81-102.
- Anderson, E. N. (1993b) "Southeast Asian Gardens: Nutrition, Cash and Ethnicity." *Biótica, nueva época* 1:1-12.
- Anderson, Edgar (1952) *Plants, Man and Life*. Berkeley: University of California Press.
- Barrera Marin, Alfredo; Alfredo Barrera Vasquez; Rosa Maria Lopez Franco (1976) *Nomenclatura etnobotanica maya*. Merida: INAH, Centro Regional del Sureste.
- Benedict, F. G., and Morris Steggerda (1936) *The Food of the Present-Day Maya Indians of Yucatan*. Washington: Carnegie Institute, Publication 456, Contribution 18.
- Cabrera, Edgar; Mario Sousa; Oswaldo Tellez (1981) *Inventario de Recursos Vegetales de Quintana Roo*. Puerto Morelos: Centro de Investigaciones de Quintana Roo.
- Morales Valderrama, Carmen (1987) *Ocupación y sobrevivencia campesina en la zona citrícola de Yucatán*. Mexico: INAH.
- Murphy, Julia (1990) *Indigenous Forest Use and Development in the "Maya Zone" of Quintana Roo, Mexico*.

- Peraza López, Maria Elena (1986) Patrones alimenticios en Ichmul, Yucatán: sus determinantes socioeconómicas ecológicas y culturales. Thesis, Antropología Social, Universidad Autónoma de Yucatán.
- Rico-Gray, Victor; José G. García-Franco; Alexandra Chemas; Armando Puch; Paulino Sima (1990) "Species Composition, Similarity, and Structure of Mayan Homegardens in Tixpeul and Tixcacaltuyub, Yucatán, Mexico." *Economic Botany* 44(4):470-487.
- Sanabria, Olga (1986) Etnoflora Yucatanense, fascículo 2: el uso y manejo forestal en la comunidad de Xul, en el sureste de Yucatán. Xalapa, Veracruz: INIREB.
- Sanchez Gonzalez, M. C. (1993) "Arboles y arbustos utilizados para leña en la comunidad de X-uilub, Yucatán, Mexico." *Biótica, nueva época* 1:63-68.
- Sosa, Victoria; J. Salvador Flores; V. Rico-Gray; Rafael Lira; J. J. Ortiz (1985) Etnoflora Yucatanense, fascículo 1: Lista florística y sinonimia Maya. Xalapa, Veracruz: INIREB.
- Staff of the Liberty Hyde Bailey Hortorium (1976) *Hortus Third*. New York: MacMillan.
- Stuart, James W. (1990) "Contribution of Dooryard Gardens to Contemporary Yucatecan Maya Subsistence." Paper, Central States Anthropological Society, annual meeting.
- Villanueva Mukul, Eric (1990) La formación de las regiones en la agricultura (El caso de Yucatán). Mérida: Maldonado and Universidad Autónoma de Yucatán.

Appendix: The Plants

This is a fairly comprehensive list of plants noted as being in cultivation in Chunhuhub. Tolerated or encouraged spontaneous plants are included. Weeds are not. Every garden has its share of them, including various grasses, composites, etc.

Scientific names follow Rico-Gray et al. (1990) when possible, otherwise Sosa et al. (1985) or Universidad Autónoma de Yucatán botanical identification. Doubtful cases resolved with aid of *Hortus Third* (Staff of the Liberty Hyde Bailey Hortorium 1976).

Spanish names precede the slash mark, Yucatec Maya names follow it. Thus, when only one name exists, the slash placement tells which language it is. Rarer ornamental flowers often have no generally-used local name. The people of Chunhuhub are fond of flowers and ornamental foliage, and will try to grow anything tame or wild that looks decorative, without much concern for the name. This is especially true of the many variegated-foliage plants (*Acalypha*, *Croton*, etc.).

Uses are indicated briefly. Fuller discussion of uses is found in Anderson (ms.).

Numbers refer to the number of gardens in the sample of 74 that grew this plant. Where the number is "0," the plant is grown in some gardens in Chunhuhub but not any of the sampled ones.

Agavaceae

Agave fourcroydes. Henequen / ki (kih). The famous textile plant of Yucatán is mainly a curiosity in Chunhuhub. 3

Agave sp. A large agave grows in two or three gardens at the edge of town, but not in the sample gardens. 0

Beaucarnea sp. Espinada /. Ornamental. 1

Cordyline cf. *terminalis*. No local name. Ornamental. 7

Sansevieria sp. No local name. Ornamental. 0 in sample, but grown in several gardens.

Amaranthaceae

Amaranthus spp. Abanico, amaranto /. Ornamentals. 3

Celosia sp.? Celosia /. Ornamental. 1

Amaryllidaceae

adonis /. Ornamental, apparently an amaryllis. 5

Zephyranthes lindleyi. Brujas /. Ornamental. 11

Anacardiaceae

Anacardium occidentale. Marañon /. Fruit more

important than nut. 2

Mangifera indica. Mango /. Fruit tree, second commonest in sample. 45

Spondias mombin. Ciruela / abal (domestic forms), huhub (wild forms). Very common fruit tree. Many varieties. 43 (all domestic forms in the sample, but wild ones are preserved in some fields and orchards)

Annonaceae

Annona glabra. Anona / oop. Common fruit tree. 37

A. muricata. Guanabana /. Rather common fruit tree. 20

A. purpurea. Anona / chac oop. Lumped in my sample with *glabra* (hard to tell in field; most are *glabra*).

A. squamosa. Saramuyo / dzalmuy. Uncommon fruit tree. Name is the source of Engl. "cherimoya" and some of these trees may be *A. cherimola*. 7

Malmea depressa. /Elemuy (e'ele'muy, box elemuy). Medicinal. 1

Apiaceae

Coriandrum sativum. Cilantro /. Seasoning; commonest herb used. 11

Apocynaceae

Catharanthus roseus. Vicaria /. Ornamental. 16

Nerium oleander. Narciso /. Ornamental. 5

Plumeria alba, *P. rubra* Flor de Mayo. Ornamental tree. 4

Tabernaemontana amygdalifolia /Utsu'pek. Wild plant sometimes left for ornamental value when it grows spontaneously. The name means "smell of a dog." Wondering at the name, I sniffed the beautiful jasmine-like flowers--they smelled exactly like a wet dog! 0

T. coronaria. Clavel (a name also used for other ornamental flowers, as is "claveles") /. Ornamental. 9 (all plants by these names)

Araceae

Alocasia No consistent local name; often called "macal" but understood to be inedible. Ornamental. 4

Anthurium spp. / boobtun (applies to local vars., not introduced ornamentals). 1 (transplanted from wild)

Dieffenbachia sp. No local name. 16

Philodendron spp. (gathered from wild, locally; unflowering, unidentifiable). Ornamental. 2

Xanthosoma yucatanense / Cucut macal ("macal" borrowed into Spanish for this plant). Corn for food. 9

Zantedeschia cf. *aethiopica*. No special local name; lumped as "lirio," etc. Ornamental. 3

corazon /. General term for aroids with reddish and/or heart-shaped leaves, grown as ornamentals. 11

Arecaceae

Acrocomia mexicana Cocoyol; tuk. Nuts for food; thin fruit pulp candied. 2

Chamaedorea seifrizii. Yaate (always with the diminutive prefix: xyaate). Common local wild tree, often transplanted into gardens for ornament. 4

Coccothrinax readii. Escoba / ch'it. Leaves used to make brooms. 4

Cocos nucifera Coco. Nuts for food and drink. Leaves and trunk for fuel. 39

Roystonea regia. Palma real /. Ornamental in public plaza. 0

Sabal mexicana, *S. yapa*. Guano / xa'an. Leaves used for thatch, etc. Common in the wild, and many garden plants are simply trees (or descendants of trees) that were carefully conserved when the plot was cleared. 21

palma China. Unident. ornamental palm similar to *Chamaedorea*. 1

Asclepiadaceae

Stapelia sp. Sinvergüenza (lit. "shameless one.")

Also, sometimes lumped with other succulents under the vague names noted below). Pot plant. 6

Asteraceae

Ageratum gaumeri (or sim.). San Juan /. Medicinal. 1

Artemisia vulgaris /Sisin. Medical, esp. for worms. 8

Chrysanthemum x moritum. No local name noted. Ornamental. 7

Cosmos sp. No local name. Ornamental. 1

Dahlia sp. Dalia /. Ornamental. 11

Lactuca sativa. Lechuga /. Food. 3

Parthenium hysterophorus. Altanisa /. This plant is one of the commonest weeds in Chunhuhub, occurring in literally every garden. It is sometimes tolerated as a medicinal source.

Tagetes sp. Flor de muerto / pahul. Rarely cultivated flower. 0

Tithonia rotundifolia (?) Arnica, ardina / lal (usually applied to a different plant). Medicinal. Large sunflowers. Identifications uncertain and more collection needed. 5

Zinnia sp. No local name. Ornamental flower. 6
girasol /. Various sunflowers grown for ornament under this name; apparently most are cultivars of *Helianthus*. 7

Balsaminaceae

Impatiens spp. (*balsamina* and probably *Wallerana* are present). Miramelinda /. Ornamental. The name means "look how pretty I am," but is usually mispronounced in the Mayanized Spanish or Hispanicized Maya of Chunhuhub ("meramelindo," etc.). 22

Begoniaceae

Begonia spp. Begonia /. Various species and/or hybrids grown as ornamentals. 4

Bignoniaceae

Crescentia cujete. Jicara / luch (luuch). Commonly planted; fruits used for bowls. 15

Jacaranda sp. No local name; rarely planted and not in the sample; ca. two trees in the town.

Parmentiera edulis. Pepino cat / cat. Fruit for medicine or candy. 5

Tecoma stans. / kanlol. Ornamental. 2

Bixaceae

Bixa orellana. Achiote / kuxub (ciwi'). Common; for seeds, used in cooking. 31

Boraginaceae

Cordia dodecandra. Ciricote / koopte'. Fruit. 6

Ehretia tinifolia. Roble / beec. This abundant native tree is universal in the gardens. It is usually cut back, but often allowed to grow up as a shade tree. Its hard wood is usable for fuel, tools, etc.

Brassicaceae

Brassica oleracea var. *capitata* Repollo /. Food. 10. Some of these refer to kale, which can be separated as "col."

var. *gongylodes*. Colinabo /. Food. 1 (commercial grower)

Raphanus sativus. Rabano /. Food. 6

Bromeliaceae

Ananas comosus. Pina /. 8

misc. small ornamental bromeliads noted occasionally. 0

Cactaceae

Hylocereus undatus Pitahaya / uob. Food (fruit). Far less commonly grown than in Yucatán state, because of the wet climate of Chunhuhub, but not rare. 3

Opuntia sp. Nopal. Pads and fruit for food, but here probably just for ornament. 1

misc. ornamental small cacti 5

Cannaceae

Canna spp. Platanillo / chaan kala'. Ornamental. 8

Caricaceae

Carica papaya. Papaya / puut. Common fruit plant, commoner in orchards and fields than in gardens. 25

Casuarinaceae

Casuarina equisetifolia. Pino /. Ornamental tree. 2 (also common in public plaza).

Chenopodiaceae

Beta vulgaris

-*Cicla* group Acelga /. Food. 1.

-*Crassa* group Betabel, remolacha /. Food. 1 (specialist commercial garden).

Chenopodium ambrosioides. Apazote (sic) /. Indispensable flavoring for beans and medicine for worms. 28

Combretaceae

Terminalia catappa. Almendro /. Shade tree. 6

Commelinaceae

Commelina spp. No name recorded. Ornamental or weed. 2

Rhoeo discolor. No name recorded, but widely "chacdzan" or "ya'axdzan" in Yucatán. Ornamental. 1

Convolvulaceae

Ipomoea batatas. Camote / is. Common food plant. Commoner in fields than gardens. 5

unident. ornamental morning glory 1

Crassulaceae

Crassula spp. Belladonna (and/or other vague names) /. Ornamental and medicinal. Various small crassulaceous plants are grown widely but are often impossible to identify due to lack of flowering. 3

Echeveria spp. This and the following are vaguely lumped in the "mañanitas" category or some similar general term for succulents. Ornamental. 1

Sedum spp. Ornamental. 1

Cucurbitaceae

Citrullus vulgaris. Sandia /. Food; important commercial crop (but grown mostly in fields, not gardens). 7

Cucumis melo Melon /. Food. 1 (commercial garden)

Cucumis sativus. Pepino /. 3

Cucurbita argyrosperma, *C. pepo*. Calabaza / tsol; top. Unclear how these names sort with species in Chunhuhub. Food. 1 of each

C. moschata. Calabaza / kuum. Common food crop. 22

Lagenaria siceraria. / Lec (leec; various shapes have their own names). Grown for use as bowls, bottles, containers, rattles, etc. 1

Luffa cylindrica/angularis. / P'oplato. Grown for sponges. 2

Momordica charantia. Cundeamor / yacunah aak. Common weed. Not noted in sample, but occurred along roadsides outside several of the sampled gardens.

Sechium edule. Chayote / kiix pach kuum ("porcupine squash"). Food. 10

Cupressaceae

Juniperus ? sp. Pinito. Ornamental. 4

Thuja orientalis. Pino, pinito. 3

Ebenaceae

Diospyros digyna. Zapote negro / ta'uch. Rare fruit tree. 1

Euphorbiaceae

Acalypha spp. Cola de gato /. A variety of ornamental red-leaved species are lumped under this name, which refers to the long, taillike spike. The name is sometimes extended to other plants with variegated reddish leaves. 4

Cnidocolus chayamansa. Chaya / chay. Common food plant. 25

Croton spp. Common ornamental (colored-leaf forms). Most of the "cola de gallo" plants appear to be crotons. ca. 14

Euphorbia ?Mili Corona de Cristo /. Ornamental. 2

E. pulcherrima Flor de Navidad (etc.) /. Ornamental. 3

Euphorbia spp. Misc. ornamentals, nonflowering and hard to identify. Some appear to be *E. tirucalli*. 5

Jatropha curcas. /Sicilte'. Protected or planted for medical use. Very similar to following. 1

J. gaumeri. / Pomolche'. Native tree, protected or planted for medicinal value (sap put on mouth sores, etc.). 2

Manihot esculenta. Yuca / dziin. Common food crop, more in milpas than in gardens. 6

Phyllanthus acidus. Grosella /. Fruit medicinal. 1

Ricinus communis. / Kooch, koochie', ya'axkooch. Basically a tolerated weed where it occurs, though medical use recognized. 2

Fabaceae

Arachis hypogaea. Cacahuete /. Rare, for food, on experimental basis. 1

Bauhinia sp. Pata de vaca / dzulubtok. Abundant weed, sometimes tolerated for its flowers. Occurs in all gardens sooner or later, and weeding is erratic, so number score is of little meaning.

Cajanus cajan Lentaja (which means "lentil" but does not apply to *Lens* in this case, though dried *Lens culinaris* is sold in Chunhuhub stores) /. Food. Rare; novelty. 2

Delonix regia. Framboyan /. Ornamental tree. 3

Enterolobium cyclocarpum. Guanacaste / pich. Common native tree, often appearing in gardens, and left as a potential food source (the seeds are eaten by humans and animals) or just a tolerated weed. 2

Pachyrhizus erosus. Jicama / chiikam. Grown for thick edible root. 4

Phaseolus lunatus Haba / iib. Food. 4

P. vulgaris Frijol / bu'ul. Food. Only black beans are grown. Most beans are grown in milpas, so the representation in gardens of this and other beans is low. 11

Piscidia piscipula. /Ha'abin. Very common native tree, valued for its hard wood, which is excellent for construction, woodworking and fuel, and thus often carefully preserved when a plot is cleared. 3

Pisum sativum Chicharo /. Food, but pretty strictly experimental; does not do well. 1

Vigna sinensis. /Pelon (term used by both Spanish- and Yucatec-speakers, universally, throughout the peninsula). Food. 4

Geraniaceae

Pelargonium sp. No name. Ornamental pelargonium varieties are grown. 1

Iridaceae

Iris sp. (garden iris, probably complex hybrid). Cola de pescado /. Ornamental. 2

Tigridia sp. No local name. Ornamental. 2

Lamiaceae

Coleus spp. (No local name; loosely lumped as "cola de gallo," etc.) Ornamental. 20

Leonotis leonurus. No local name. Ornamental. In ca. 2 gardens in Chunhuhub, but not in the sample. 0

Lippia dulcis. Oregano /. The Yucatán Pen. sp. of this popular Mexican spice, very similar to Old World oregano spp. Commonly grown for flavoring; indispensable for Maya cooking. 11

Mentha cf. *pulegium* Poleo /. Medical, for stomach. 2

Mentha piperita Poleo /. Medical, for stomach. 0

Mentha x spicata. Yerbabuena /. Common herb. 22

Ocimum basilicum. Albahaca /. Medicinal. 9. (Wild native basil, *O. micranthum*, is common in the lighter forest, but not found in gardens.)

Salvia coccinea. No local name recorded. 0 in sample; one or two plants in town; ornamental.

Lauraceae

Persea americana. Aguacate / oon. Common fruit tree. 40

Liliaceae (sens. lat.)

Allium cepa. Cebolla /. 7

A. cepa var. *ascalonicum*. Cebolla roja, cebolla chica /. Rather common food, but not often grown. 1

A. sativum. Ajo /. Rare cultivar. 0

A. tuberosum. Cebollina /. Cooking herb. 28

Aloe vera. Sabila /. Medicinal. 14

Asparagus sprengeri Asparago /. Ornamental. 14

Dioscorea alata. Macal de guia / akimacal. Grown for tubers. 7

Yucca spp. Lirio /. Ornamental. 3

Lythraceae

Lagerstroemia indica. Astromelia /. Ornamental tree. 13

Malpighiaceae

Byrsonima bucidaefolia / Sacpah. Sour fruit for food. 3

B. crassifolia Nance / chi'. Fruit very popular. 24

Malvaceae

Althaea rosea. Bara de San Jose /. Ornamental flower. 2

Gossypium hirsutum. Algodon / taman. Uncommon; mostly for use of lint to clean skin, wounds, sores. Tan cotton exists as well as white. 5

Hibiscus esculentus. Cafe chino /. Vegetable. Okra is grown rarely in Chunhuhub--noted in one garden, not in the sample.

H. rosa-sinensis. Tulipan /. Ornamental. 21

Hibiscus sp. (*sabdariffa*?). Jamaica /. Flower for drink. This is a short-lived, small plant, very different from the preceding. 1 (commercial grower)

Meliaceae

Cedrela odorata. Cedro / kulche' (kuhche', kunche'). Basically a tolerated weed. Riotously successful in Chunhuhub, where it comes up everywhere and must be either weeded out or allowed to grow as a shade tree and source of seeds for reforestation. 21

Melia azederach. Paraiso /. Ornamental tree. 2

Swietenia macrophylla Caoba /. 0 in sample, but grown in nurseries for reforestation.

Moraceae

Brosimum alicastrum. Ramon / oox. Common shade tree, cropped for forage for animals. 16

Cecropia obtusifolia, *C. peltata*. Guarumbo / kooch, koochle', ya'axkooch. Tolerated weed in some gardens. Note that the names have been generalized to include *Ricinus*. However, people usually distinguish these plants by using one of the three for *Cecropia* and another for *Ricinus*, e.g. if the former is "kooch" the latter will be "koochle'" or "ya'axkooch," and conversely. 7

Dorstenia contrajerva. Contrajerva / kambalhau. Tolerated or encouraged when it occurs spontaneously--as it often does, though not in the sample--because of its alleged virtue as a snakebite cure. 0

Ficus spp. Laurel /. Ornamental. (The wild native *Ficus cotinifolia*, /coopop, is not grown. The ornamentals appear to be *F. benjamina*. Some are in the public square and elsewhere, but none in the sample gardens.)

Musaceae

Musa x paradisiaca/*M. sapientum*. Bananas and plantains are exceedingly abundant in gardens and orchards. 39

Myrtaceae

Pimenta dioica. Pimienta grande (pimienta de tabasco) /. Spice. 5

Psidium guajava. Guayaba / pichi'. Fruit. 17

Nyctaginaceae

Bougainvillea buttiana. Bugambilia /. Ornamental. 6

Mirabilis jalapa. Maravilla (etc.) /. Ornamental. 3

Oleaceae

Jasminum officinalis. Jasmin /. Ornamental. 1

Orchidaceae

/ch'itcu'uc. Misc. ornamental orchids, mostly gathered wild locally. 3

Oxalidaceae

Oxalis sp. Trebol (lit. "clover"). A small pink-flowered form is grown in pots as an ornamental. 3

Papaveraceae

Argemone mexicana. Cardosanto /. Medical and ornamental. 1

Piperaceae

Piper auritum. Hierba santa / makolam. Leaves for flavoring, especially to wrap tamales. 17

Plantaginaceae

Plantago sp. (app. *major*). Llanten /. Medical. 2

Plumbaginaceae

Plumbago sp. No local name. Ornamental. 3

Poaceae

Bambusa sp. Bambu /. Ornamental. 0

Cymbopogon citratus. Zacate limon /. Flavoring herb. 5

Saccharum officinarum. Caña de azucar /. 8

Zea mays. Maíz / ixiim (ixi'im). Food; shucks for wrapping; etc. The major crop of the area and the major source of calories, but grown primarily in milpas, not gardens. 15

zacate. Miscellaneous lawn grasses are planted in a very few front regions.

Polygonaceae

Antigonon grande. Flor de San Diego grande /. Ornamental. 1

A. leptopus. Flor de San Diego /. Ornamental. 2

Pontederiaceae

Eichhornia crassipes Flor de agua /. Water hyacinth is occasionally grown in buckets of water, or rock hollows filled with water, as

an ornamental. 2

Portulacaceae

cerillos /. Species awaiting identification, but apparently in this family. 3

Portulaca oleracea. Mañanitas /. Ornamental. (The name “verdolagas” is not used, nor is the plant eaten.) 15

rosita /. Apparently another name for a small ornamental portulaca. 1

Punicaceae

Punica granatum. Granada /. Basically an ornamental, since it rarely fruits in this climate, but fruit appreciated when extant. 4

Ranunculaceae

Delphinium sp. No local name. Standard garden “larkspur” was grown in one or two gardens not in the sample. 0

Rosaceae

Rosa sp. *Rosa* /. Various hybrid rose varieties, mostly small ones, are widespread. 33

Rubiaceae

Coffea arabica. Cafe /. Occasionally grown on a small scale for home use (one family actually sells it locally). Does not do well, in either productivity or flavor, in Chunhuhub. 3

Gardenia jasminoides. Gardenia /. Ornamental. 3

Hamelia patens. / *kanan*. Medicinal. Found in essentially all gardens (the commonest weedy shrub in Chunhuhub); protected in some for medicinal reasons, cut back in others. Highly regarded as an antiseptic wash.

Ixora coccinea *Cocinera* (“cook”) /. Ornamental; the name is related to the flamecolored flowers. 5

Rutaceae

Citrus aurantifolia. Limon /. 26

C. aurantium *Naranja agria* / *suudz pakal*. 10

C. “limetoides” (probably actually a var. of *C. aurantifolia*). *Chinalima* /. 5

C. x paradisi. *Toronja* /. 7

C. reticulata. *Mandarina* /. 28

C. sinensis. *Naranja dulce* / *ch’uhuc pakal*. By far the commonest planted tree in the sample and in Chunhuhub. Major orchard tree. 65

Citrus sp. (probably hybrid of lime or lemon with *C. reticulata*) *Lima agria* /. 4

Murraya paniculata. *Limonaria* /. Ornamental. 16

Ruta graveolens (*chalepensis?*). Medicinal. 17

Sapindaceae

Melicoccus bijugatus. *Mamoncillo* / *uayum*. Common fruit tree. 38

Talisia olivaeformis. *Guaya* / *uayum*. This native fruit tree is being slowly driven out of cultivation by its very close relative, above.

The fruits are indistinguishable. *Melicoccus* is a much faster and more aggressive grower, coming up as a weed so often that it must be actively fought if one does not want a forest of it. Thus, it often enters a garden as a tolerated spontaneous seedling. *Talisia*, on the other hand, is slow-growing and is often in the gardens as a protected wild tree left over from the days when Chunhuhub was forest. 16

Sapotaceae

Chrysophyllum caimito. *Caimito* / *chi’ceeh*. The Spanish name is usually used for cultivated trees, the Maya for wild ones (with inferior fruit). Fruit tree. 18

Lucuma hypoglauca. / *Chooch*. Fruit tree. 2

Manilkara achras. *Zapote*, *chicozapote* / *ya’*. Common fruit tree. Many of the trees are wild ones preserved when the forest was cleared. 12

Pouteria mammosa. *Mamey* / *chacalha’as*. Common, popular, productive fruit tree. 24

Solanaceae

Capsicum annum. *Chile* / *ic (iic)*. Includes most hot pepper varieties including *habanera* (which may be a different sp.) and also sweet peppers, grown occasionally. 42

C. frutescens. *Chile (chile max)* / *max (ic max)*. Combined with above in sample. Common, but less so than foregoing.

Cestrum nocturnum (?and *diurnum*) *Juan de la noche*, *galan de noche*, *dama de noche*. Ornamental. 4

Datura spp. *Chanico* /. Ornamental. 2

Lycopersicon esculentum *Tomate* / *p’ac*. Food. 15

Nicotiana tabacum. *Tabaco* / *kuts*. Grown on a small scale for personal use or simply to have it around. 7

Petunia x hybrida. *Petunia* /. Ornamental flower. 2

Solanum tuberosum *Papa* /. Food. 1

Solanum sp. / *chuchu*. Ornamental. 2

Sterculiaceae

Theobroma cacao. *Cacao* / *chucua*. 3

Urticaceae

Pilea microphylla. *Frescura* /. Ornamental for foliage. 4

Verbenaceae

Lantana camara. *Oregano de monte* / *oregano kaax* (etc.). Ornamental. 2

L. montevidensis. With the above; not distinguished terminologically; uncommon. Both have gone wild in the town.

Lantana sp.? *Te limon* /. Medical and flavoring. 7

Vitaceae

Vitis vinifera Uva. Experimentally planted to see how it would do; it did badly. 1

Zingiberaceae

Hedychium coronarium. Ornamental. 11

Nomina nuda

azucena Wild white-flowered lily-like plant, occasionally transplanted from the wild for ornament. 3

/ch'enocho. Unidentified wild plant. Found in one garden, kept for medicinal use.

cola de gallo Miscellaneous term for a range of plants with variegated ornamental foliage. Ornamental. 14

coqueta Unident. ornamental. 2

/eche'. Unident., probably misheard name. 1

espinillas. Unident. ornamental. 1

flor de Granada. Unident. ornamental. 1

garatuza. Unident. ornamental. 1

/hai. Unident. ornamental. 1

helechos. Various ferns are grown as ornamentals. 7

hoja de plata. Unident. ornamental. 1

huevos de perro. Unident. ornamental. 1

ipomea. Unident. ornamental (probably *not* an *Ipomoea*). 1

lluvia de oro. *Cassia fistula* or some similar yellow-flowered fabacea. 2

maceta. Unident. ornamental. 2

malvaviscus. Unident. ornamental, app. Malvaceae. 0 (seen in one garden not in sample)

masatita. Vague name for various small succulents, mostly Crassulaceae. 26

mestiza. General name for several clematis-like vines. 9

millionaria. Ornamental; *Lunaria*? 3

morena. Yet another catchall for purple-leaved ornamentals. 10

oreja de perro. Unident. ornamental. 2

primavera. Unident. large ornamental shrub. 5

quinceañera. Unident. orn. vine (name means "girl celebrating her 15th birthday"--presumably in reference to the showy purple flowers). 1

ramo de novia. Unident. orn. tree, almost identical to elderberry (*Sambucus*).

terciopelo. Yet another vague term for small pot-grown ornamental succulents.

teresita. Unident. ornamental. 1

Tres Marias. Catchall term for anything with three leaflets. 1 unflowering and unidentifiable one noted in garden sample.

uvitas. Unident. ornamental.

ya'axholol. Unident. native plant grown in gardens because it keeps away the evil winds. Sources identify it as one or another of the Tiliaceae, but the plant called by this name in central Quintana Roo appears to be

a Euphorbia. 9

Mayas e ingleses, intercambio económico al final de la Guerra de Castas 1880-1910

Martha Herminia Villalobos González

La Guerra de Castas en Yucatán constituye uno de los movimientos indígenas decimonónicos más importantes en Latinoamérica. Es sin duda una de las pocas revueltas que lograron resistir y mantenerse por tan largo tiempo, poco más de medio siglo. Se ha mencionado como una de las causas principales que dieron origen a este conflicto, el cambio agrario sufrido en Yucatán durante la primera mitad del siglo XIX;¹ debido al desarrollo de la agricultura comercial que contando con el apoyo de una serie de políticas liberales, logró extenderse sobre una gran parte de las tierras comunales de los indígenas y cuyo factor finalmente contribuyó al levantamiento de la población maya. También se ha señalado el papel que ejerció el culto a la Cruz Parlante en el interior de la sociedad indígena, como un elemento de cohesión que permitió que los mayas se mantuvieran por tan prolongado tiempo fuera del control del gobierno mexicano.² Al igual se ha destacado la importancia del respaldo político y económico a los indígenas, otorgado por Honduras Británica, permitiéndoles mantener su autonomía.³ Desde luego que este apoyo fué esencial, pero poco se ha analizado sobre los mecanismos que permitieron sostener las relaciones entre mayas y británicos, así como los elementos que hicieron posible la prolongación de éstos vínculos.

El objetivo de este trabajo es profundizar en el análisis de estos factores, haciendo especial hincapié en la influencia que ejercieron estas relaciones en el sostenimiento de la sociedad indígena rebelde; así como el papel que ejerció para que los mayas de Santa Cruz fueran derrotados por el ejército mexicano a principios del siglo XX, por lo que además perdieran el control sobre el sur de la península.

Para el estudio de estas relaciones, en las que intervinieron una serie de elementos y actores, es necesario establecer cuales fueron las características de la explotación forestal organizada por los ingleses, realizada en los terrenos que los mayas rebeldes les rentaron al sur de Quintana Roo y, al mismo tiempo, establecer cual fue la influencia que tuvieron estas relaciones en el interior de la sociedad maya.

Comenzamos señalando que a raíz del conflicto armado iniciado en 1847 y, según un informe militar de 1893, la península había quedado dividida en tres grandes regiones.⁴ Una de estas estuvo bajo el control de la administración política de los

¹ Sierra O. Reilly, Justo. *Los indios de Yucatán*, Mérida, Ediciones de la Universidad de Yucatán, 1993. Cline, Howard F., “El episodio azucarero en Yucatán (1825-1850)”, en *Yucatán: Historia y Economía*, Mérida, Universidad de Yucatán, año 1, Núm. 5, 1978. pp. 2-23. Patch, Robert, “Descolonización y el problema agrario y los orígenes de la Guerra de Castas, 1812-1847”, en Baños Ramírez, Othon (editor), *Sociedad, Estructura Agraria y estado en Yucatán*, Mérida, Universidad de Yucatán, 1990, pp. 45-95.

² Reifler Bricker, Victoria. *El cristo indígena, el rey nativo*, México, FCE, 1989, Zimmerman, Charlotte, “The cult of the holy cross: An analysis of cosmology and Catholicism in Quintana Roo”, en *History of Religions*, vol 3, núm, 1, 1963, pp. 50-71.

³ Jones, Grant D., “La estructura política de los mayas de Chan Santa Cruz: el papel del respaldo inglés”, en *América Indígena*, XXXI-2, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1971. Bartolome, Miguel Alberto y Alicia M. Barabas, *La resistencia maya*, INAH, 1977. Lapointe, Marie, *Los mayas rebeldes de Yucatán*, México, El Colegio de Michoacán, 1983.

⁴ Informe que rinde el mayor José D. García al visitador de la Secretaría de Hacienda Felipe Robleda, con respecto al estado que guardan las islas de Mujeres, Cozumel y el campo enemigo. Progreso, Yucatán,

estados de Campeche y de Yucatán, en donde se concentró toda la población blanca mestiza. Esta región estaba compuesta por terrenos poco productivos para la agricultura, pero, a fines del siglo XIX se generó un importante desarrollo económico a través de la explotación del henequén, única alternativa agrícola que tuvo éxito en aquellas áridas tierras. Esta zona se extendió sobre el norte y occidente de la península, y cuyos límites partían desde un punto denominado Yalahau, y de ahí se prolongaba tocando sucesivamente los lugares conocidos como Solferino, Kantunil, Chancénote, Tiscacal, Navalum, Chemax, Kanxoc, Tixhualtun, Xocen, Tiscacaleupul, Progreso Tzucacab, San José, Xul, hasta tocar con Iturbide en el estado de Campeche.⁵

Otra de las regiones fue la parte conocida como “neutral” o tierra franca, colindaba con la anterior y con la que ocupaban los mayas sublevados. Esta era una región prácticamente deshabitada y fuera de cualquier tipo de control por el gobierno. En 1869, el austriaco Fred Aldherre, refiriéndose a esta zona señaló que era considerada como neutral porque en ella “ni los indios ni los yucatecos se atrevían a cultivarla, de miedo a las incursiones recíprocas”.⁶ Esta ancha franja quedó por largos años como una tierra de nadie, en la que ocasionalmente uno y otro bando la atravesaban, pero sin que nadie se atreviera a ocuparla definitivamente. El trazo que separaba a la zona franca con la ocupada por los mayas, iniciaba desde el punto conocido como el Meco, situado frente a la isla Mujeres en la costa firme, y se extendía hacia Kuchpat, Cobá, Balche, Cruzchen, Telá, Chanhcab, Tikuc y, siguiendo en línea recta hacia el sureste hasta la frontera entre Guatemala y Campeche, y hasta ahí llegaban sus límites.⁷

La última de las zonas era la ocupada por los mayas sublevados. De acuerdo al informe se caracterizaba por la espesura de la selva que cubría todo el territorio, rico en maderas preciosas y en palo de tinte; además de poseer las tierras más fértiles de la península. Este extenso territorio partía de la línea neutral y se extendía hacia el oriente, hasta tocar la costa del mar Caribe; y al sur, comprendía la Bahía de Chetumal, la ribera del Río Hondo, hasta los límites con Guatemala.⁸

Las márgenes de este río marcaron la frontera informal con el asentamiento de Belice, siendo precisamente esta zona donde gran parte del movimiento comercial y económico entre mayas y británicos se llevó a cabo. Debido a la indefinición de los límites entre Honduras Británica y México antes de 1893, y al escaso control por parte del gobierno mexicano de la región antes de 1897, en que se ratificó la firma del Tratado de Límites que estableció al río Hondo como frontera, la circulación entre ambos lados se dio de manera continua.

Para la colonia británica, cuya economía dependía de la explotación forestal, los terrenos que estaban bajo control de los mayas rebeldes tuvieron gran importancia, porque el agotamiento de los recursos naturales en los bosques de Belice hacia finales del siglo XVIII; había obligado a los cortadores de madera avanzar sobre las reservas situadas en la margen izquierda del Río Hondo.⁹ La constante explotación del bosque y su continua expansión sobre las áreas vírgenes, propició para que a principios del siglo XIX, una gran parte de las extracciones de madera realizada por los beliceños, tuvieran como origen los bosques de Yucatán.¹⁰

enero 7 de 1893. AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1, Asuntos Diversos, 1893, (329-282), Exp. 369, s/c.

⁵ Ibidem.

⁶ Aldherre, Fred y M. Mendiola, “Los indios de Yucatán”, *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, 2a. época, vol.1, 1896, p.73.

⁷ Informe que rinde el mayor José D. García Op.Cit.

⁸ Ibidem.

⁹ Al respecto puede consultarse la obra de Bolland, O. Nigel, *Colonialismo y resistencia en Belice*, Méxicio, CONACULTA/Grijalbo, 1992.

¹⁰ Jones, Grant D. Op.Cit., p. 421.

A partir de la década de los setentas del siglo pasado, cuando los ingleses lograron expandir su explotación forestal hacia el sur y el oriente de la península; ya para esa época el ciclo de la caoba había concluido,¹¹ reiniciándose un nuevo periodo de apogeo en las exportaciones del palo de tinte. Este nuevo auge para la tintorea, que duró aproximadamente tres décadas a partir de 1870, sería de corta duración, si se compara con el que se sostuvo durante el siglo XVII y parte del XVIII. No obstante la brevedad del ciclo, éste fue de suma importancia para la economía colonial, al situarse como el principal producto de exportación, logrando alcanzar su máximo nivel en 1895, cuando se embarcaron por el puerto de Belice más de treinta mil toneladas de la tintorea hacia Europa.¹²

La demanda de la tintorea provocó la intensificación de las explotaciones, así como de la necesidad de abrir nuevas áreas para la explotación. Lo anterior coincide con la etapa de la guerra de castas, en que los conflictos entre mayas y blancos yucatecos entraron en un periodo de relajamiento, con esporádicas escaramuzas entre los bandos. Esta situación favoreció a los beliceños, lo que les permitió establecer campamentos madereros a lo largo de la ribera del río Hondo, Bacalar y en la Costa Oriental de la península.

Las primeras empresas en obtener aquellos beneficios fueron las que comerciaban armas con los rebeldes de Santa Cruz; por lo que aprovechándose de las buenas relaciones que se habían generado como producto de aquel comercio, lograron obtener la autorización de los mayas para efectuar explotaciones de maderas, como lo fue el caso de la B. Cramer y Compañía, la Beattie y la S.G. Aikman.¹³ De éstas, la Cramer fue la que mantuvo vínculos más estrechos con los mayas de Santa Cruz, por lo que el gobierno mexicano la consideró como el apoyo más eficaz en el suministro de todo tipo de mercancías para los indígenas. En 1886 el comandante del vapor de guerra “Independencia”, comisionado por la Secretaría de Guerra para obtener información respecto al tráfico clandestino que se efectuaba entre las costas de Yucatán y Belice, se refería a la Cramer como una casa comercial de las que: “... más ha dado y da pertrechos de guerra a los bárbaros todo el año, y la que tiene más negocios con ellos”.¹⁴ El apoyo que Cramer otorgaba a los mayas no era fortuito, pues sin duda alguna obtenía jugosas ganancias por la venta de armas, a la vez que las relaciones con los indígenas representaban el acceso a la riqueza de los bosques y sus recursos.

Para obtener el acceso a los tintales, existían una serie de condiciones impuestas por los mayas de Santa Cruz, y a las que los madereros se tenían que sujetar. Aquellos que tenían interés por explotar la tintorea, se veían obligados a solicitar un permiso ya sea directamente a los mayas, o bien, a través de su representante establecido en Belice, José Ancona; siendo esto último lo más usual.

¹¹ El ciclo de la caoba en Belice se inicia a finales del siglo XVIII, poco después de la caída de las explotaciones del palo de tinte; sosteniéndose el mercado de la caoba hasta después del auge comercial de 1835 y 1847, cuando se logra exportar en un sólo año casi catorce millones de pies. A partir de ese momento, la comercialización descendería de manera drástica, bajando las exportaciones en 1870, a sólo tres millones. Bolland, O. Nigel, Op.Cit., pp. 220-221. Dobson, Narda, *A History of Belize*, Londres, Longman Caribbean, 1973, pp. 127-135.

¹² *Blue Book*, Printed at the government press, Belize. (Ejemplares de los años: 1886, 1889, 1890, 1891, 1895, 1897, 1898, 1899, 1900, 1901 y 1903. Cal, Angel Eduardo, *Rural society and economic development: British mercantile capital in nineteenth-century Belize*. Tesis doctoral, Universidad de Arizona, 1991, pp. 173-174.

¹³ Carta de Victor Manuel Castillo, representante legal de la casa Melhado de Belice, al presidente Porfirio Díaz, AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1, Asuntos Diversos, 1896, 316-390, Exp. 399, s/c.

¹⁴ Secretaría de Guerra y Marina a la de Hacienda, transcribe informe rendido por el comandante del vapor de guerra “Independencia”. AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Indiferente, Sección 1, 1886, 326-391, s/c.

Los permisos solían ser para uno o varios cortes y, una vez autorizados, había que pagar por adelantado una parte, que bien podía ser en efectivo o en armamento y municiones, o con otro tipo de mercancías convenidas, como sal, aguardiente, y alimentos.¹⁵

Los permisos se renovaban anualmente durante los primeros días del mes de enero. Estos nuevos contratos se verificaban en la ciudad de Belice, en donde, para ello, se reunían los principales jefes mayas con los representantes de las casas comerciales explotadoras del tinte, junto con sus más importantes capataces. En estas reuniones se ajustaban las cuentas de la temporada pasada, y también se efectuaban los arreglos para los nuevos cortes, indicándose los lugares donde se establecerían los campamentos, además de las cantidades de tinte que se proyectaba extraer en el siguiente ciclo productivo. También se acordaba sobre el importe de la renta y los plazos en que se deberían de efectuar los pagos.¹⁶

Al finalizar las reuniones, las casas pagaban una parte de las rentas, y cuyo monto era proporcional a la cantidad de madera que se estimaba explotar. A principios de 1895, cuando las exportaciones del tinte alcanzaron su nivel más alto, Manuel Sierra Méndez, quién en 1892 había obtenido del gobierno mexicano una concesión forestal sobre los terrenos ocupados por los rebeldes; reportaba que el comandante maya José Hilario Cab había recibido con suma facilidad 10,500 libras por concepto de rentas, añadiendo que: “los indios cobraban una libra por tonelada que se extrae de los terrenos que ocupan, y por la cantidad recibida, se tendrá una idea de la cantidad de madera que serán extraídas este año en dichos terrenos”.¹⁷

Es a través de estas reuniones anuales, que se reflejaba el hecho por el que los mayas mantenían un cierto control sobre las explotaciones del palo de tinte, además de sostener una frecuente vigilancia sobre los cortes.¹⁸

La actividad forestal imprimió una mayor dinamicidad sobre los terrenos de los mayas, al grado de que a principios de la década de los ochentas, nuevas empresas beliceñas habían entrado en tratos con los rebeldes, por lo que se integraron a la explotación de aquellos parajes, como la Belice Estate, A. Williamson, Mutrie Arthur and Currie, Stevens Bros. y la W. Ginney; uniéndose a este contingente otros empresarios independientes como Manuel J. Castillo e hijos, Samuel Malich, Juan F. Carrillo y Manuel Contreras, entre otros. Pese a este movimiento, los cortadores del tinte no establecieron asentamientos de mestizos en la región, por lo que los mayas no vieron en la actividad forestal una amenaza de ocupación permanente de sus terrenos. Al respecto, Manuel Sierra Méndez advirtió en 1892 que:

Lugares verdaderamente poblados no hay en el Río Hondo del lado mexicano, con excepción de los llamados Palmar, Ramonal, Cerros y Estevez, que son pequeñas rancherías de corte de madera. Los lugares poblados están en el lado inglés y son: San Roman, Duglas, San Antonio y otros. En la costa oriental los lugares más poblados son Río Huach y Bacalar Chico y algo Majahual. En los demás puntos sólo hay

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem. Manuel Sierra Méndez al secretario de Hacienda, José I. Limantour, comunica se preparan los cortadores de madera en Belice ante la llegada de los mayas, esperan establecer nuevos contratos. México, enero 4 de 1894. AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1, Asuntos Diversos, 1894, 84-107, Exp. 88, (s/c).

¹⁷ Manuel Sierra Méndez, a José I. Limantour, transcribe informe de su Agencia de Belice, sobre el contrabando de maderas extraídas ilegalmente durante diciembre de 1894. México, 28 de enero de 1895. AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1, Asuntos Diversos, 1896, 73-85, Exp. 176, (s/c).

¹⁸ Los recorridos de los mayas de Santa Cruz por los campamentos impidieron en varias ocasiones a las autoridades mexicanas la aprehensión de los cortadores de tinte. El temor que causaban los indígenas evitaba que los mexicanos se acercaron a la costa.

cortadores de palo que estan ahí durante el tiempo de los cortes.¹⁹

Probablemente el temor hacia los mayas evitó en buena medida el establecimiento de habitantes en la zona, pero también a ello contribuyó el tipo de explotación forestal que se efectuaba. Angel Cal ha analizado, para el caso de Belice, como la actividad de la tintórea no les había permitido a los británicos generar poblaciones permanentes.²⁰ Aunque Cal se refiere al período de fines del siglo XVIII, para el caso específico del sureste de la península de Yucatán.

El árbol del palo de tinte se desarrolla cerca de las ciénegas y, en tierra adentro, en los lugares anegados y húmedos, por lo que constituyen sitios poco propicios y atractivos para habitarse. La explotación, además, requiere de un constante desplazamiento y cambio de lugar, ya que una vez agotados los recursos en una área se requiere trasladarse hacia nuevas zonas disponibles. Las regiones taladas se abandonaban debido a que los tintales de tierras negras tardaban en regenerarse entre 20 y 25 años; mientras que los que crecían en tierras más áridas, se recuperaban en un término de 35 a 40 años.²¹ De esta manera, para obtener una buena explotación, se requería de una constante movilidad y dispersión.

Otro factor que disipó el temor por parte de los mayas, acerca de la posibilidad de una ocupación permanente de sus terrenos por los ingleses, es que a diferencia de las plantaciones comerciales como el henequén y la caña de azúcar, que requerían de grandes inversiones en los terrenos y por lo tanto de asegurarse de su propiedad; en contraste, la actividad del tinte no requería de cuantiosas inversiones en los terrenos y que propiciaran la idea de la propiedad de la tierra, pues bastaba tener el acceso temporal a los bosques en los que se encontraban los mantos para luego buscar otros nuevos. Esto se garantizaba por medio del sistema de arrendamiento otorgado por los indígenas.

Durante el periodo en que se explotó el palo de Campeche por los ingleses, los asentamientos mayas estuvieron alejados de los campamentos madereros, lo que contribuyó para que los indígenas de Santa Cruz no sufrieran por las operaciones forestales cercanas a la costa, al río Hondo y Bacalar. Las poblaciones indígenas eran, según las definía el mayor José D. García, “poco compactas, sus chozas esparcidas y sin orden en la espesura del bosque y sobre senderos que forman verdaderos laberintos.”²²

El mismo García nos describe la distribución de los poblados de los mayas rebeldes, según se encontraban en 1893. Uno de los más importantes era Xtokmo, el que se encontraba localizado a tres leguas de la laguna de Bacalar, y contaba con una población de 300 habitantes. Más adelante, a dos leguas estaba Subcanela con unos 200. Seguía Tampak con 125 pobladores que se dedicaban al cultivo de la caña de azúcar y a la fabricación de aguardiente. Muy cerca de estos asentamientos, se encontraban dispersos varios pequeños ranchos, dedicados a la cría de ganado. Después estaba Ocom, situado frente a la laguna del mismo nombre; luego Sanchebichen, con una población de 600 habitantes. Después seguía Chan Santa Cruz, la capital de los indios, con unos 800 hombres. Más al norte, había numerosas poblaciones que formaban un cordón de contención, y que se extendía desde el noreste hacia el noroeste, como Yokik, Senot, Chumpon, Chunyaxche, Muyil, Tulum y San Antonio; en las que se concentraba la mayor parte de la población rebelde.²³

¹⁹ Manuel Sierra Méndez a José I. Limantour, sobre los puntos más estratégicos para establecer Resguardos Aduanales en la frontera con Belice. AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1, Asuntos Diversos, 1892, 329-382, Exp. 360, (s/c).

²⁰ Cal, Angel Eduardo, Op.Cit., p. 124.

²¹ Contreras Sánchez, Alicia, *Historia de una tintorea olvidada*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1990, pp. 27-28.

²² Informe del Mayor José D. García ... Op.Cit.

²³ Ibidem.

Las actividades principales de los mayas eran el cultivo de las tierras, la cría del ganado vacuno, caballar y de cerdo; pero siempre en pequeña escala y sólo para cubrir sus necesidades.²⁴ Al parecer, su participación en las actividades forestales con los ingleses fueron mínimas; las fuentes señalan que algunos de los rebeldes se empleaban con los beliceños, para realizar ciertos trabajos agrícolas en pequeñas proporciones. En 1894, se informaba que “Entre la ‘Punta Estrella’ y la extremidad sur de la isla (de Tamalcab), hay en tierra firme un rancho que llaman ‘Calderita’ o bien ‘Calderas de Sotavento’, donde así como en San Manuel, generalmente trabajan a jornal indios de Santa Cruz por cuenta de algunos corozaleños”.²⁵ También existen referencias que pequeños grupos de mayas rebeldes se trasladaban hasta Belice, para trabajar un tiempo, mientras ganaban lo necesario, para regresar luego a sus poblados.

Más bien, la mano de obra que utilizaban las casas beliceñas en el corte de palo de tinte, era la de los refugiados de la guerra, que vivían en los poblados del norte de la colonia. Otro grupo que se empleaba era el de los negros de Belice, incluyendo además algunos provenientes de Jamaica.

Hasta aquí hemos señalado como todos estos factores no fueron motivo de conflictos entre los sublevados y los ingleses, sino al contrario, para los mayas significó el sustento económico y material para mantener su autonomía y el dominio sobre sus recursos. Sin embargo, existen referencias que desde mediados de la década de los ochentas, el control de las rentas procedentes de Belice, fueron motivo de divisiones y pleitos entre algunos jefes mayas. Estos hechos continuaron repitiéndose y agudizándose, al grado de que en 1893, el mismo año en que se celebró el Tratado de Límites entre México e Inglaterra; el ejército mexicano tenía noticias exactas – obtenidas por un espía que se infiltró entre las filas de los mayas sublevados – de que entre algunos jefes mayas, se había desarrollado la ambición por recoger los beneficios de las rentas obtenidas por el arrendamiento de los bosques.

Esta situación había generado una cierta inquietud y descontento entre los indígenas subordinados, obligándolos a buscar mejores condiciones, ya emigrando a tierras inglesas o intentando ampararse bajo las autoridades mexicanas, tal como lo intentaron algunos indígenas de Tulúm, que pagaron con su vida tal propósito antes de lograrlo.²⁶ Otras referencias, aunque un poco vagas, señalan el asesinato del cabecilla José María Puc, debido a desavenencias económicas.

Las altas autoridades del ejército mexicano conocían esta situación, y es muy probable que ello constituyó un estímulo para emprender la campaña militar contra los indígenas. Con la finalidad de agudizar la debilidad de la fuerza militar de los mayas, para lo que era esencial cortarles el suministro de armas e impedir la obtención de recursos. Después de la ratificación del Tratado de Límites de 1897, se logró impedir el tráfico de armas con el establecimiento de la aduana de Chetumal en el río Hondo. Al poco tiempo los indígenas perdieron el sur para concentrarse en el centro de Quintana Roo, lo que significó la pérdida definitiva de los ingresos obtenidos con los ingleses. El gobierno mexicano tomó el control de los recursos naturales, entregándolos en concesiones forestales a compañías extranjeras como la Stanford y la Mengel; además de empresarios como Manuel Sierra Méndez, Rodolfo Reyes – hijo del General Bernardo Reyes –, y Rafael Peón.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Manuel Sierra Méndez transcribe a Limantour un informe de Felipe Ibarra Ortoll sobre la isla de Tamalcab. México, enero de 1894. AGN, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, Sección 1a., Asuntos diversos, 1897, 73-80, exp. 76, (s/c).

²⁶ Informe que rinde el Mayor José D. García ... Op.cit.

Economía y política entre los mayas Icaichés de Quintana Roo, 1893-1980

Gabriel Aarón Macías Zapata

Poco después de haber estallado la revuelta maya de 1847, la posición de los diversos grupos indígenas frente al conflicto contra los blancos yucatecos y entre los mismos mayas, quedó definida a partir de 1851. La cruz parlante había enviado mensajes a los indígenas de Chan Santa Cruz para atacar a los blancos. Aquellas palabras no llegaron hasta el poblado rebelde de Chichanhá, sino al contrario, se había escuchado las del corregidor del Petén, Modesto Méndez, quién logró convencer al jefe del grupo, Angelino Itzá, para firmar un tratado de paz por el que se sometían al gobierno.

El convenio fue causa de un enfrentamiento entre los mayas, lo que determinó un ataque a Chichanhá por parte de los de Santa Cruz. Esto dio lugar a una desbandada de los mayas chichanhás y cuya migración se realizó hasta Belice, estableciéndose en los pueblos de San José y San Pedro, y de los que dependían un conjunto de aldeas aledañas. Otro grupo se trasladó a un sitio localizado en el sur de Quintana Roo, denominado Santa Clara de Icaiché.

Los mayas chichanhás de Belice han sido estudiados por Buhler (1975), Bolland (1988), Cal (1983, 1991) y Brockmann (1987). Independientemente de los temas y de los enfoques que cada autor ha desarrollado, aquí nos interesa resaltar el hecho de que por ellos conocemos cuales fueron las políticas que el gobierno colonial inglés puso en práctica para dominar a la resistencia maya.

Sin entrar en muchos detalles, ya que de ello se ocupó Bolland (1988:125-150) en un excelente artículo sobre el sistema de alcaldes entre los mayas de Belice, señalaré para este caso que en el contexto de la consolidación de la colonia británica durante la segunda mitad del siglo pasado, los ingleses enfrentaron la incorporación de los mayas al sistema colonial, implantando el sistema de alcaldes entre los indígenas, o sea optando por una institución característica del régimen colonial español. Como lo indica Bolland (1988:126), si bien este sistema hizo del gobierno británico algo más efectivo, también lo es que a los mayas les permitió conservar cierta integridad y autonomía.¹ La funcionalidad del régimen se reflejó por el hecho de que aún se practica en el presente.

Para el caso de los mayas icaichés somos menos afortunados, pues no existe un estudio sobre la vinculación de este grupo con el sistema político mexicano. En este trabajo me he propuesto como objetivo el de analizar el proceso de incorporación de los mayas icaichés al Estado Nacional, paralelamente al de las respuestas de los indígenas, para lo que concentraré el análisis en los aspectos políticos y económicos. Mi punto de partida es el año de 1893 cuando se firma el Tratado que delimitó a la frontera México con Belice y, por el cual, ambos gobiernos habían acordado realizar toda clase de esfuerzos para mantener quietos a los indígenas que habitaban en sus respectivos territorios.

¹ Como se sabe había mucha similitud entre el batab precolombino y el alcalde colonial español, donde ambos eran jefes militares y funcionarios judiciales. La versión inglesa trató de eliminar la función militar pero los indígenas continuaron refiriéndose a sus alcaldes bajo denominaciones de la jerarquía militar, como comandantes o capitanes. El sistema de leyes aplicado por los alcaldes era difícil de precisar por ser una combinación del derecho consuetudinario maya y de la ley colonial estatutaria británica.

Los mayas Icaichés frente a la paz y el progreso del régimen porfirista

En la organización política de los icaichés la máxima autoridad era el jefe principal, o General, y cuyo poder era prácticamente absoluto en toda la comarca bajo su influencia. Este personaje vivía en Santa Clara de Icaiché, en donde había hombres armados y una guardia. De esta cabecera dependían pequeños poblados y caseríos en los que también había un jefe, el que, según Gann (1918:35), era elegido por los miembros de la comunidad.

Aquél jefe principal fue reconocido por el gobierno de Campeche, otorgándole el puesto de Jefe Político de la Municipalidad de Icaiché, lo que en la práctica se manifestó en una actitud ambivalente ya que, paradójicamente, era frecuente que estos jefes desconocieran, de manera pacífica, a las autoridades campechanas y a las federales.

El jefe principal administraba la justicia y controlaba los recursos naturales dentro de sus dominios, y cuyo aspecto era lo que más problemas causó al gobierno mexicano. Esto porque el Estado Nacional no podía permitir la existencia de otras autoridades, que dispusieran con tanta libertad de los recursos de la nación, sin contar con la autorización del poder federal, al cual, como acto de soberanía le correspondía administrarlos.

Lo anterior nos conduce a examinar la relación de los icaichés con el gobierno mexicano, en donde lo pacífico se traducía en autonomía. En 1897, el presbítero Julián Coello se refirió a esta situación de la siguiente manera: “Esta gente es pacífica porque no hacen mal a nadie, pero no por esto dejan de hacer lo que ellos quieren”.² Aunque imperaba la paz, la libertad de hacer lo que querían era sinónimo de desobediencia. El Jefe de Hacienda de Campeche fue más explícito al indicar en 1897 que: “... la Municipalidad de Icaiché se halla comprendida en una zona de terrenos ocupada toda por indios mayas que aunque llevan el nombre de Pacíficos, no reconocen al Gobierno constituido ni del Estado, ni de la Federación; prueba de ello es que con motivo del censo mandado formar el año de 1895, el Gobierno mandó una comisión a aquellos lugares, la que fue rechazada a mano armada”.³

Era obvio, esta no era la paz que el antiguo régimen requería, porque la situación se traducía en una en la que faltaban el progreso y la soberanía. Por su parte los icaichés manejaban esta situación con una ambigüedad que les permitió mantener el control sobre sus recursos, como ocurrió con el contrato de arrendamiento que realizaron con la Compañía Stanford.

A principios de 1895, la empresa Stanford establecida desde 1796 en Connecticut y dedicada a la fabricación de tintes extraídos del palo de Campeche, envió a Belice a su agente Thomas Baillie, con la finalidad de conseguir la materia prima. Entre sus indagaciones Baillie encontró que una cantidad considerable del palo exportado por Honduras Británica, era cortado en territorio mexicano. Al inspeccionar el terreno reportó que en la margen mexicana del río Hondo había extensos bosques con palo de tinte. Aprovechando la ocasión Baillie celebró un contrato con Anselmo Tamay, jefe de los icaichés, quién le aseguró que estaba sometido al Gobierno de la República.

La concesión que le otorgó Tamay era para cortar la madera en una superficie de 30 millas al norte del río Hondo. A cambio el jefe icaiché recibió una renta anual por el derecho de explotación, por lo que la Stanford informó al gobierno federal que por conducto de Tamay, la Compañía pagaba al erario público los derechos por la exportación de la madera.

² APD, Legajo 23, caja 1.

³ AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1a., Asuntos Diversos, 1895, (81-102), exp. 97, (s/c).

Al tener conocimiento de los hechos, la oficina de Hacienda de Campeche aclaró que en una ocasión había ordenado a Tamay que no permitiese la explotación de los bosques sin el permiso de la federación y, por lo visto, había desobedecido la indicación. La misma oficina desmintió que por medio del jefe Tamay, no había ingresado en sus arcas ninguna cantidad de dinero que procediera de los impuestos pagados por la Stanford.

La administración de la Compañía se dio cuenta de la irregularidad del contrato con Tamay, por lo que ofreció un atractivo plan al gobierno federal, a cambio de la ratificación de la concesión otorgada por el jefe de los icaichés. Prometía la introducción de métodos modernos en la explotación forestal. También propuso colonizar el territorio ocupado por los indígenas, incluyendo el tendido de vías férreas y la instalaciones del telégrafo y el teléfono. Ante estas promesas entre las que se vislumbraba el progreso en la región, en agosto de 1897 el gobierno federal reconoció la concesión a la empresa. Como parte del convenio se le cedió a la Stanford el derecho para explotar 192 mil hectáreas, ubicadas en la Municipalidad de Icaiché.

Al año siguiente, Othón P. Blanco estableció una aduana en la desembocadura del río Hondo, para impedir el tráfico de armas para los mayas de Santa Cruz. Con esta medida se cerraba la posibilidad de que los rebeldes continuasen con la guerra, por lo que se vaticinaba que con ello se conseguiría con mayor rapidez la anhelada pacificación. Sin embargo la política arancelaria aplicada a los ya de por sí “pacíficos” de Icaiché, fue más flexible para garantizar ahora su incorporación al sistema nacional.

En julio de 1898 el Secretario de Hacienda, José I. Limantour, dispuso que por dos años se permitiera la libre importación de alimentos en los lugares de Yucatán en los que hubiese compañías forestales. La medida se ajustaba a los hábitos comerciales de los icaichés, quienes adquirirían sus mercancías en los pueblos del norte de Belice. Los argumentos utilizados para aprobar la franquicia no dejaban ninguna duda al respecto, al señalar que: “... la perturbación que se ha introducido en las costumbres de los indios pacíficos, con la obligación que le ha impuesto el establecimiento de la aduana de Chetumal, de pagar derechos por los efectos de primera necesidad de que estaban habituados a surtirse en Belice sin gravamen, ... ahora es conveniente que esas costumbres no se alteren ni se modifiquen ... y que la influencia del Gobierno se haga sentir allí, ... con la mayor suavidad posible, procurando para lograrlo marchar con el agrado de aquellos habitantes”.⁴

El objetivo de mantener la paz entre los icaichés era, en el fondo, para que las compañías forestales se encargaran de incorporar al progreso a los indígenas a través de su integración como fuerza de trabajo en la explotación forestal que planeaba establecer la Compañía Stanford. Sin embargo la implementación de estas medidas no rindieron los resultados esperados. La empresa no logró integrar a los indígenas en su planta laboral, por lo que la mayoría de los chicleros de la empresa fueron mestizos mexicanos y beliceños.

En 1912 se efectuó una visita a los bosques de la concesión observándose que los únicos cultivos realizados en los terrenos eran los que hacían los mayas. De esta manera los indígenas dedicaban la mayor parte del tiempo en dicha labor.

El contratista de la Stanford y que desempeñaba sus labores en la jurisdicción del Cantón de Icaiché, empleaba a un bajo número de indígenas argumentando que eran poco constantes en sus relaciones laborales con la empresa. Ante el fracaso de la incorporación como trabajadores, en el mismo informe se asientó que para mantenerlos contentos, la Compañía les proporcionaba alcohol y maíz.

El progreso que había prometido la Stanford a través del tendido de las vías ferroviarias,

⁴ AGN, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, Sección 1a., Asuntos Diversos, 1899-1900, (98-124), exp. 121, (s/c).

no tuvieron el efecto detonador que el desarrollo de la región requería como hubiera sido el de la ampliación de los mercados locales. Más bien éstas comunicaciones se usaron básicamente para la extracción de las maderas y para la importación de las mercancías necesarias para la actividad forestal.

El único contacto que los mayas tuvieron con el ferrocarril era cuando éstos se contrataban como chicleros, para lo cual tenían que trasladar el producto cerca de las vías para su transportación. Además dicha infraestructura contaba con tan sólo lo necesario para satisfacer las necesidades de la empresa, y no para unir a los pueblos. Las vías contaban con apenas 22 kilómetros de extensión, eran del sistema decauville y en 1912 se informabó que estaban en mal estado, al grado de que en algunos tramos los rieles eran de madera.

Por otra parte, es cierto de que a raíz de la concesión que el gobierno otorgó a la Stanford, se había logrado obtener cierta soberanía y autoridad sobre el acceso a los bosques nacionales, por lo que incluso se cobraban los derechos por el permiso. Sin embargo, al mismo tiempo la empresa estaba obligada a pagarle a Tamay, la cantidad de 150 pesos mensuales, por el arrendamiento de los terrenos. Esto era un reflejo de que los icaichés aún no habían cedido totalmente a la federación el control de su territorio. Por su parte el gobierno continuó tratándolos con prudencia, pagándole un estipendio a Tamay, con el objetivo de mantener pacíficos a los indígenas.

Continuando con esta sensatez política, mientras que a los mayas rebeldes se les habían cerrado la posibilidad de comerciar con los ingleses, los icaichés se les permitió mantener sus libertades comerciales. Cuando se intentó en 1903 que los icaichés pagasen impuestos de exportación en la aduana de Chetumal, por las ventas de chicle que efectuaban en el poblado beliceño de Orange Walk, se determinó que para no alterar la paz en que vivían se les permitiera seguir comerciando como lo acostumbraban. También las autoridades se hicieron de la vista gorda, cuando supieron que en tales exportaciones Tamay cobraba por el derecho de paso (Macías 1992:149). O sea, a pesar de la existencia de un sistema fiscal federal, éste no había alterado ni normado a las relaciones del intercambio comercial propias del comercio tradicional al que estaban vinculados los icaichés.

El arribo de la revolución a Icaiché

Así como sucedió en el resto de la península de Yucatán, la revolución que comenzó en 1912 llegó desde afuera a Icaiché. Con ella el sistema educativo se implementó en la población.

El profesor Lorenzo de León logró que los adultos construyeran la escuela y le dieran mantenimiento. También realizó grandes esfuerzos para alfabetizarlos. Sin precisar el número de habitantes, León decía en 1932 que la población era muy reducida, y que ocho niños ya habían aprendido a leer y a escribir. Otros tres ya realizaban las operaciones aritméticas fundamentales.

La labor del profesor también se había extendido para con los adultos, a los que les daba pláticas sobre higiene y civismo. No obstante estos esfuerzos y a que en el poblado se contaba con una bandera mexicana, el maestro percibía que la idea que tenían los mayas sobre la patria era muy vaga.

León también hacía esfuerzos para convencer a los indígenas para que diversificaran sus actividades económicas, basadas en la extracción del chicle y en la milpa. Para ello les proponía adoptar la explotación del barro. También solicitó ayuda al gobierno para adquirir un equipo para fabricar zapatos en la comunidad. En la escuela construyó un palomar y, para fomentar a la avicultura, organizó una cooperativa.

A pesar del ánimo del mentor, en Icaiché se presentaba un serio problema por la

constante escasez del agua. Cerca del poblado había una aguada a la que acudían en busca del líquido, pero tenía una capacidad muy limitada de almacenamiento. El inconveniente era que durante la época de secas se agotaban las existencias del depósito.

Por aquella causa, en cierta ocasión los icaichés le comentaron al inspector escolar, Manuel Avilés, que tenían la intención de emigrar a un sitio localizado en la margen mexicana del río Hondo. Para el funcionario, la otra cara del problema se debía al aislamiento en que vivían, por lo que aprovechó la situación para estimular la migración. Estando reunidos los indígenas, Avilés les dedicó un elocuente discurso, por el que: "... de modo fehaciente, (y) escogiéndolos como ejemplo palpitante, les hice ver como las agrupaciones humanas que se aíslan de los otros conglomerados humanos, perecen irremediablemente; y les demostré que lo más urgente para salir de la situación a que han llegado, es elegir otro sitio a donde los beneficios de la civilización, ... puedan llegarles".⁵

A mediados de 1933 Icaiché fue abandonado. Los indígenas se diseminaron entre diversos poblados del norte de Belice como Yokcreec, San Lázaro, Trinidad, Pine Ridge, San Antonio, Orange Walk y Santa Cruz. Casi enfrente de éste último, pero del lado mexicano, otro grupo se estableció en Botes, lugar en el que se colocó a la virgen de la Concepción y de Santa Clara. En este mismo sitio se avecindó Juan de la Cruz Ke, un anciano curandero que al mismo tiempo era el jefe principal de los icaichés.

Botes era una pequeña población mestiza de aproximadamente 12 casas, dispersas a lo largo de la orilla del río Hondo, en un lugar en donde había varios arroyos con suficiente agua.

Los icaichés de Botes pronto se enfrentaron a una nueva situación, que les mostraría poco a poco lo que era la civilización pero sin los matices de la retórica del inspector Avilés. Pronto hubo una diferencia para obtener el acceso al monte: ya no bastaba la autoridad del General para otorgarlo a propios y a extraños; ni tampoco era suficiente ofrecer ofrendas a los dueños del monte, los Yuntziloob, para sembrar una porción de terreno. Ahora ya existía otro dueño de la tierra, materializado en un producto de la cultura occidental como lo era el Estado-nación, y que no se conformaba con ofrendas para otorgar los permisos sino que era necesario solicitarlo por escrito.

Los habitantes de Botes ya habían iniciado desde 1929 el trámite para la dotación de tierras, pero cuatro años después cuando llegaron los icaichés, el procedimiento no había prosperado gran cosa.

Otra situación era que el jefe Juan de la Cruz, ya no detentaba la representación ante el gobierno, pues ahora la poseía el delegado político del poblado. A la vez, también perdió la autoridad política entre los mayas de Botes.⁶ La figura política del General entre los icaichés desapareció desde el momento de la muerte de Juan de la Cruz, ocurrida a los tres años de la migración, pues ya no hubo un sucesor del General como jefe principal.

El reparto de tierras también le restó fuerza a la autoridad indígena, ahora como gestor de los asuntos de la tierra comunal frente a los extraños y a las autoridades agrarias. Los trámites se agilizaron a mediados de 1937, cuando se realizó un censo para la dotación del ejido, resultando 129 habitantes, entre nativos de Botes y migrantes icaichés, de los que sólo 43 individuos tuvieron derecho a una dotación. Tomando en cuenta que se dedicaban a la agricultura y a la chicletería, ade tomó como base para la dotación individual la cantidad de 420 hectáreas por campesino. El título de ejido forestal se otorgó en 1942, con una superficie de 18,900 hectáreas, beneficiando a 45 individuos. Al lado de la figura del Delegado de Gobierno y en quién recaía la autoridad municipal, con el reparto surgió la del Comisariado

⁵ AHSEP. 1931, IV/161(IV-14)/396.

⁶ Así lo expresó Celestina Cruz Cumá, ahijada de Juan de la Cruz, en entrevista realizada el 2 de julio de 1995.

Ejidal, quién tendría la representación del ejido ante las autoridades agrarias.⁷

Mientras los trámites de la dotación transcurrían, el maestro de la escuela atendía con dificultades a los niños y a los adultos. El problema no era el profesor porque se trataba del conocido Lorenzo León, el anterior maestro de Icaiché y de quién se decía que era “bien estimado y querido por la comunidad”.⁸

Uno de los obstáculos era que los educandos del primer año avanzaban lentamente en el aprendizaje, porque solo hablaban el maya. Por este motivo, el maestro desempeñaba la doble labor de castellanizar para alfabetizar.

Otra dificultad eran las distancias entre la escuela y las casas, por encontrarse los hogares diseminadas a lo largo de la orilla del río, debido a que ésta era el principal vía de comunicación. Otro factor de la dispersión era la explotación forestal: a una distancia de un kilómetro de Botes se encontraba un caserío denominado San Francisco Botes, en el que vivían 12 educandos y que por la lejanía, tenían una asistencia muy irregular a la escuela. En este sitio, el contratista José Ramoneda tenía sus cortes de caoba, y tras una serie de gestiones efectuadas por León, Ramoneda aceptó construir una pequeña escuela que era atendida por el profesor en las tardes, después de dar clases a los de Botes por las mañanas.

La dispersión también se trató de solucionar emprendiendo campañas de urbanización, en las que posiblemente el modelo reticular era el más adecuado, por disponer de una mejor simetría en la distribución de las casas. Sin embargo por causa de la construcción de la carretera, la fisonomía del poblado no cambió sino hasta mediados de la década de los setentas. Esto determinó que el pueblo creciera también a la vera de aquella vía de comunicación, misma que se construyó de manera paralela al río. El panorama se complementó con la dotación de lotes familiares de 50 x 50 metros, distribuidos en manzanas y en los que el gobierno les construyó sus casas de mampostería.

Otro problema al que se enfrentó el maestro es que, durante la temporada del chicle de julio a diciembre, la mayoría de los jefes de familia, e incluso familias enteras, se internaban en la selva, y no regresaban sino hasta que terminaba el ciclo. Esta situación tuvo también serias repercusiones entre los programas de enseñanza para los adultos, por lo que la instrucción tuvo que adaptarse al ciclo del chicle y no al escolar. Así sucedió con la Campaña Desfanatizadora y la Campaña Pro-Educación Popular, cuyos centros alfabetizadores tuvieron que formarse al retorno de los adultos chicleros. No es casual que en un censo de 1945, se haya registrado un alto índice de analfabetismo: de un total de 137 habitantes, había 115 analfabetos.⁹

Cambio y continuidad cultural entre los Icaichés de Botes

No obstante la superposición de otras autoridades entre los icaichés de Botes, la representación simbólica del General entre los indígenas aún conservó la cohesión para la organización de las prácticas culturales, adaptándolas a las nuevas circunstancias políticas y económicas.

⁷ Varios de los icaichés y de sus descendientes, después del reparto ocuparon los puestos de delegado de gobierno y de comisariado ejidal. Lo que aquí interesa precisar es que las nuevas autoridades no podrían equipararse con la de la figura indígena del General. Bajo ésta última autoridad la comunidad era más autónoma y se regía por preceptos consuetudinarios. En el caso de las nuevas autoridades y aunque en ocasiones sus representantes fueron los mismos icaichés, las costumbres y la tradición estuvieron yuxtapuestas con las normas legales que regían a las instancias municipales y a las agrarias. Este proceso merecería un estudio más profundo.

⁸ AHSEP, 1936, Escuela rural federal “Botes”.

⁹ AHSEP, 1945, IV/161 (IV-14) 25820.

Si bien Juan de la Cruz Ke perdió su autoridad como jefe principal con relación al control de los recursos naturales; aún logró mantener una gran influencia sobre el grupo por ser al mismo tiempo el patrón de la Virgen de Santa Clara, a la que se le ofrecía una fiesta que en ocasiones se celebraba cada año y en otras cada dos. Al momento de festejarse a la virgen, Botes se convertía en un importante centro ceremonial de trascendencia regional, en el que se combinaban las prácticas religiosas del catolicismo popular con las festividades paganas.

La celebración del acto era a la vez un reflejo de los contactos culturales a los que se habían expuesto los indígenas, como consecuencia de la migración. Se celebraban novenas, para lo cual el patrón conseguía a nueve encargados para realizarlas. También se hacían procesiones por las calles llevando a la virgen a cuestras. La fiesta era amenizada por una banda de viento, contratándose para tal efecto a músicos beliceños. También se bailaba la jarana yucateca, al igual que varias cabezas de cochino comprometidas de antemano entre varios miembros de la comunidad.

La celebración de la fiesta constituyó un elemento para la revitalización de la identidad, sobre todo la del grupo de los icaichés que se dispersaron entre los poblados del norte de Belice y los del lado mexicano, acaecida después de la migración de los años treintas. Era la oportunidad para reunirse en un conglomerado social más amplio que el de las relaciones individuales de parentesco y comerciales que, de hecho, se repetían cotidianamente entre los indígenas de uno y otro lado del río. Además también se integraron a los festejos los antiguos pobladores mestizos de la localidad.

Esta fiesta se realizaba desde que los indígenas vivían en Icaiché. Al momento de introducir la festividad en Botes, se advirtieron varios cambios: mientras que en Icaiché la fiesta duraba de 8 a 15 días, en Botes sólo uno. También desapareció la corrida de toros.

La ausencia de estos elementos culturales tienen una explicación económica y política. Desde el momento de que en Icaiché los cargos de la autoridad y del patrón de la virgen se concentraban en el jefe que controlaba los recursos y los ingresos por el arrendamiento del terreno, la autoridad ostentaba la capacidad económica como para solventar todos los gastos, repartiendo gratuitamente las comidas y las bebidas. Bajo otra situación, cuando en Botes el jefe no logró sostener el dominio sobre el acceso de los recursos naturales, se perdieron aquellos ingresos y la posibilidad de realizar los enormes gastos festivos.

De cualquier modo la fiesta continuó realizándose en Botes y, junto con la figura política del antiguo jefe, el elemento cultural constituyó el factor de cohesión más importante entre la comunidad y la región, aunado a las relaciones de parentesco y a las comerciales que se efectuaban en ambos lados de la frontera.

La realización de la festividad continuó vigente porque además se tuvo un especial interés por transmitir el cargo del patrón de la virgen. Antes de morir Juan de la Cruz se lo entregó a Mateo Acosta; éste a Isidoro Serrano y, a su vez, a mediados de la década de los sesenta; él se lo heredó a su hijo Marciano Serrano.

Desde el punto de vista económico también hubo una readaptación a las nuevas circunstancias. Por medio de la historia oral conocemos la forma adoptada para obtener el financiamiento de la fiesta, tal como se realizaba durante el período de mediados de los sesenta a 1975. Los recursos provenían de tres fuentes, que iban desde la organización de la fuerza de trabajo de la familia del patrón, el de la solidaridad de la comunidad y las aportaciones de los asistentes a la fiesta.

Con respecto a la primera, cuando el patrón era Isidoro Serrano, su hijo Marciano se dedicaba al trabajo de la caoba y del chicle, mientras Don Isidoro cuidaba la milpa. Los ingresos de Marciano eran empleados en la organización de la fiesta como en la compra del licor y, cuando aún no había luz eléctrica en Botes, también en el alquiler de una planta portátil.

Al nivel de la comunidad, Isidoro comprometía a varios miembros del poblado, para que cada uno cocinara una cabeza de cochino. Al iniciar la fiesta eran recogidas por el patrón de casa en casa, acompañado por los músicos y repartiendo el aguardiente que obsequiaba entre los que ofrecieron una cabeza.

Cuando Marciano Serrano recibió el cargo al morir su padre, él solo conseguía con su trabajo los ingresos para iniciar la fiesta. Es por ello que, en ocasiones, se celebraba cada dos años, en cuyo tiempo el patrón reunía la cantidad suficiente. Esto porque además, a mediados de los sesentas, la explotación del chicle ya no era tan redituable.

Otro ingreso que financiaba parte de la fiesta, eran las aportaciones de los asistentes. La banda que se contrataba por 12 horas de música casi continua y cobraba 80 dólares beliceños por el servicio.¹⁰ Serrano recuperaba estos gastos imponiéndoles una cuota a los bailadores, a los que al pagarla, como comprobante se les prendía en la camisa un distintivo intransferible, al mismo tiempo que se les obsequiaba un trago de licor. Debido a que el baile se realizaba en un espacio abierto había varios encargados que se dedicaban a cobrar la cuota y a prender los distintivos. Con base a esta organización, los costos por la música se lograban cubrir e incluso en ocasiones hasta se generaban ganancias.

Así transcurría el tiempo hasta que a mediados de los setenta, el gobierno federal implementó un programa de colonización dirigida por el estado, y por el que Quintana Roo se consideró como una entidad con grandes reservas de terrenos nacionales. Una manera para acrecentarlas fue que los enormes ejidos forestales del río Hondo fueron convertidos en ejidos agrícolas; por lo que los antiguos derechos de 420 hectáreas por ejidatario fueron reducidos a no más de 20 por individuo. La acción se complementó mediante una ley que establecía que la colonización solo podría ser mediante el reparto ejidal, y jamás a través de la pequeña propiedad.

Con estas medidas el gobierno federal resolvía el problema que se presentaba en varios estados del centro y norte del país, en los que existían enfrentamientos por el acceso a la tierra y cuya finalidad era reacomodar a los campesinos en las regiones en donde todavía había disponibilidad de terreno. Visto desde la perspectiva del lugar de origen de los colonos, se trataba de un programa de expulsión de campesinos dirigida por el estado el cual, por su trascendencia sociopolítica se implementó a toda costa.

Las tierras de Botes fueron consideradas dentro del programa de colonización, por lo que en una parte de sus tierras se fundó el Nuevo Centro de Población Ejidal, José N. Rovirosa. El anuncio de esta medida dividió a los habitantes de Botes: unos se oponían a la desmembración de su ejido, y otros, tratando de aprovechar los beneficios del programa apuntándose como colonos de Rovirosa.

Los de la oposición sabían que su ejido se les había otorgado con carácter inalienable y, sustentándose en las mismas leyes que les dieron la tierra, promovieron un amparo en contra del fraccionamiento de su ejido. Sin embargo el estado ahora contaba con otras leyes que ahora favorecían a los colonos, como nuevos herederos de la revolución, por lo que después de un tiempo los ejidatarios desistieron del amparo.

Entre los pobladores de Botes que emigraron a Rovirosa iba el patrón de la virgen, Marciano Serrano. Al momento de trasladarse a su nuevo hogar, los de la oposición le impidieron que se llevara consigo a la virgen de Santa Clara. Serrano desistió y entregó el cargo a Leonardo Bacab, un anciano que cuando era niño se había trasladado de Icaiché a Botes junto con su padres.

El nuevo patrón de la virgen ya no celebró la fiesta, su avanzada edad no le permitió

¹⁰ El dólar beliceño se cotiza a la mitad del valor del norteamericano. Cuando la moneda mexicana sufre una devaluación, la beliceña se ajusta de acuerdo al nuevo valor de la estadounidense.

trabajar lo suficiente como para financiarla. La devaluación del peso hizo más difícil el pago para contratar a los músicos beliceños, que ahora cobraban 125 dólares beliceños por amenizar el festejo.

En la actualidad los rencores contra los colonos han sido superados. Don Leonardo murió hace apenas un año (1994) y el cargo de la virgen lo heredó su hijo Cuperto Bacab, quien sigue en la imposibilidad de realizar la festividad.

Sin embargo hasta hace poco tiempo se celebra una fiesta en honor de San Juan. Lo que más se parece a la antigua conmemoración en honor de la virgen de Santa Clara es el baile de la cabeza de cochino. El patrón de la fiesta es el padre de un niño que nació el día en que se celebra al santo. El festejo se debe a la promesa de realizarlo hasta que su hijo cumpla los 15 años, los que sucederá en 1996. De cualquier manera los lazos de parentesco aún continúan estrechando a los antiguos icaichés de uno y otro lado de la frontera, y cuyos vínculos también se refuerzan por el constante intercambio comercial entre uno y otro bando.

Bibliografía

- Bolland, Nigel. (1988) Colonialism and resistance in Belize. Essays in historical sociology. Benque Viejo del Carmen, Belize: Cubola Productions.
- Brockmann, Thomas C. (1987) "El sistema de fiestas en el noroeste de Belice." *América Indígena* XLVII(1):121-138.
- Buhler, R. (1975) "The icaiche of Belize." *National Studies*; Belize, Honduras Britanica; Saint John College, 3(1). January.
- Cal, Angel E. (1983) Anglo maya contact in northern Belize: a study of British policy toward the maya during the caste war of Yucatán, 1847-1872. Tesis de Maestría. The University of Calgary.
- Cal, Angel E. (1991) Rural society and economic development: British mercantile capital in nineteenth century Belize. Tesis de doctorado. The University of Arizona.
- Gann, Thomas W.F. (1918) The maya indians of southern Yucatán and northern British Honduras. Washington, D.C.: Government Printing Office; Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 64.
- Macías Zapata, Gabriel A. (1992) "Soldados, indios y libre comercio en Quintana Roo, 1893-1903." *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, 49:129-152.

Siglas utilizadas

- ADP.- Archivo Porfirio Díaz, Universidad Iberoamericana.
- AGN.- Archivo General de la Nación.
- AHSEP.- Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública.
- s/c.- Sin clasificación.

URL: http://www.ethno.unibe.ch/arbeitsblaetter/AB14_Hos.pdf

This is the electronic edition of Ueli Hostettler (editor), "Los mayas de Quintana Roo: Investigaciones antropológicas recientes ", Arbeitsblatt Nr. 14, Institut für Ethnologie, Universität Bern, Bern 1996

ISBN: 3-906465-15-2

Electronically published August 23, 2001

© Ueli Hostettler, die Autoren und Institut für Ethnologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Ethnologie. Otherwise I encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact: information@ethno.unibe.ch

Publikationen des Instituts für Ethnologie der Universität Bern

In der Reihe ARBEITSBLÄTTER sind bisher erschienen:

- 1** Gnägi, Adrian (1988): Entwicklungsprojekte mit Bienenhaltung in Afrika - Empfehlungen für zukünftige Projekte.
76 S. (Xerox)
- 2** Prodolliet, Simone (1989): «Die Dajakkirche wird nicht ohne die Frau ihre Fundamente legen». Die Konditionierung von fremden Frauen durch das europäische Frauenideal. Die Arbeit der Basler Frauenmission in Südkalimantan, 1920-1943.
56 S. (Xerox)
- 3** Hostettler, Ueli (1992): Sozioökonomische Stratifizierung und Haushaltstrategien. Eine Untersuchung zur Wirtschaft der cruzob Maya des Municipio Felipe Carrillo Puerto, Quintana Roo, Mexiko.
67 S. (Xerox)
- 4** Brandstetter, Renward (1992/1939): Wir Menschen der indonesischen Erde. XII: Ein Muster für all-indonesische Sprachvergleichung - mit indogermanischen Parallelen (Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Wolfgang Marschall).
29 S. ISBN 3-906465-03-9 (Xerox)
- 5** Beck, Charlotte (1992): Frauenbeschneidung in Afrika
Schädeli, Sibyl (1992): Frauenbeschneidung im Islam
68 S. ISBN 3-906465-01-2 (Xerox)
- 6** Wicker, Hans-Rudolf (1993): Die Sprache extremer Gewalt. Studie zur Situation von gefolterten Flüchtlingen in der Schweiz und zur Therapie von Folterfolgen.
142 S. ISBN 3-906465-04-7 (Xerox)
- 7** Gretler Bonanomi, Simone (1993): Subtile Formen struktureller Gewalt. Weiblicher Habitus und das Ideal der Androgynie aufgezeigt am Beispiel schweizerischer Jugendverbände.
41 S. ISBN 3-906465-05-5 (Xerox)
- 8** Béguin Stöckli, Dominique (1993): Genitale Verstümmelung von Frauen: Eine Bibliographie
Mutilations génitales féminines: une bibliographie
Female Genital Mutilation: a Bibliography
72 S. ISBN 3-906465-06-3 (Xerox)
- 9** Moser, Catherine und Judith Baumgartner (1994): Flüchtlinge - Arbeitslosigkeit: was nun? Studie über arbeitslose anerkannte Flüchtlinge im Kanton Luzern, im Auftrag von Caritas Luzern.
103 S. + 40 S. Anhang ISBN 3-906465-07-1 (Xerox)
- 10** Nyfeler, Doris und Dominique Béguin Stöckli (1994): Genitale Verstümmelung - Afrikanische Migrantinnen in der schweizerischen Gesundheitsversorgung.
41. S + 42. S. Anhang ISBN 3-906465-08-X (Xerox)
- 11** Katona Lehner, Barbara (1994): An-Naqab/Ha-Negev: Streiten um Land und Wirklichkeit - Eine semiotische Interpretation des arabisch-jüdischen Konfliktes in Israel/Palästina.
65 S. ISBN 3-906465-09-8 (Xerox)
- 12** Stienen, Angela (1995): Die schick gestylte Stadt der 90er Jahre. Neue Theorien zur Stadtentwicklung und die 'Multikulturelle Stadt'.
88 S. ISBN 3-906465-11-X (Xerox)

- 13 Prodolliet, Simone (1995): Feministische Ansätze in der Ethnologie – von den Anfängen bis Mitte der achtziger Jahre.
45 S. ISBN 3-906465-13-6 (Xerox)
- 14 Hostettler, Ueli (ed.) (1996) Los Mayas de Quintana Roo: investigaciones antropológicas recientes.
91 S. ISBN (Xerox)
- 15 Jost, Susanne Christina (1996) VORSICHT - KEINE ANGST VOR KULTUR. Ein Leitfaden durch die Ethnologie mit Vorschlägen für ihren Einsatz im Schulunterricht
94 S. ISBN (Xerox)
- 16 Kopp, Christine (1996)

In der Reihe STUDIA ETHNOLOGICA BERNENSIA bzw. ETHNOLOGICA BERNENSIA sind bisher erschienen:

- 1 Moser, Rupert R. and Mohan K. Gautam (eds.) (1978):
Aspects of Tribal Life in South Asia 1: Strategy and Survival. Proceedings of an International Seminar held in Berne 1977.
233 p., ISBN 3-260-04529-5 (paperback)
- 2 Schneeberger, W. F. (1979):
Contributions to the Ethnology of Central Northeast Borneo (Parts of Kalimantan, Sarawak and Sabah).
143 p. ISBN 3-260-04669-0 (paperback)
- 3 Werner, Roland (1986):
Bomoh/Dukun. The Practices and Philosophies of the Traditional Malay Healer.
106 p. ISBN 3-260-05152-X (paperback)
- 4 Marschall, Wolfgang (ed.) (1994):
Texts from the Islands – Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World (Proceedings of the 7th European Colloquium on Indonesian and Malay Studies)
410 p. ISBN 3-906465-10-1 (paperback)

Ferner:

Marschall, Wolfgang (1995):
Indonesisch - Kleiner Sprachführer. 2., erweiterte Auflage
118 S. ISBN 3-906465-00-4 (paperback)

Bestellungen sind zu richten an:

Send orders to:

Universität Bern, Institut für Ethnologie
Länggassstr. 49A, CH-3000 Bern 9 (Schweiz)
FAX: +41 31 / 631 42 12
E-mail: girardin@ethno.unibe.ch